العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العلوم الإسلامية عند الإمامية

تاريخ علم المنطق



إعداد
د. عمّار عبد الرزّاق الصغير



تاريخ علم المنطق



العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العلوم الإسلامية عند الإمامية

تاريخ علم المنطق

إعداد وتحرير
د . عمّار عبد الرزّاق الصغير



تاريخ علم المنطق / اعداد د. عمار عبد الرزاق الصغير.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
٤٩٦ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(العلوم الاسلامية عند الامامية)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. المنطق--تاريخ. ٢. الفلسفة--تاريخ. ألف. الميلاني، هاشم، 1392 هجري- مشرف. ب. الصغير، عمار عبد الرزاق علي، 1981- معد. ج. الحسناوي، فضاء ذياب غليم، مصحح. د. العنوان.

LCC : BC15 .T37 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٤٦٩) لسنة ٢٠٢٤ م

- **الكتاب: تاريخ علم المنطق**
- **الإشراف العام:** د. السيد هاشم الميلاني
- **تأليف:** مجموعة باحثين
- **إعداد وتحرير:** د. عمّار عبد الرزّاق الصغير
- **التدقيق اللغوي:** د. فضاء ذياب
- **الناشر:** العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة.
- **الطبعة:** الأولى ٢٠٢٤م/ ١٤٤٥هـ.

www.iicss.com
islamic.css@gmail.com

الفهرس

مقدمة المركز

تتجلّى أهمية علم المنطق في هدفه الأساس من دراسة أسس الاستنتاج الصحيح، وقواعد التفكير البشريّ بوساطة تأسيس آلياتٍ تضبط حركة الذهن وتنظّمه، للوصول إلى الحقائق أو الأفكار الصحيحة. فهو آلة القوّة التي يُدرك بها الإنسان المعقولات، ويُميّز بها الصحيح من السقيم من الأفكار، في شتّى صنوف الإدراك، وبأيّ نوعٍ من أنواع العلم (تصوريّ أو تصديقيّ)، سواء في بحث المعرِّف أم الحُجّة؛ في جانبه المادي بمعرفة المفاهيم التي تُعرِّف حقائق الأشياء الذاتية والعرضية ـ كما في بحث المعرّف ـ أو معرفة أحكام الموضوعات من طريقها الذاتي الذي يُعنى به بحث الحُجّة في قسم البرهان، أو في جانبه الصوري في ترتيب هيأتها الصحيحة في الاستدلال وبيان شروط الاستنتاج على مستوى الهيأة ـ كما في مباحث الحُجّة ـ ممّا يسهم في استقامة الفكر وتنظيم مخرجاته.

إذًا فعلم المنطق يُقدّم تلك القواعد للوعي الإنسانيّ ليقوم بسلسلةٍ من العمليات العقلية والإجراءات الذهنيّة ـ وفقاً للخزين المعرفي في الذهن ـ بانتقالاته بين المعلوم والمجهول، في حركته الذاهبة والراجعة مرورًا بالدائرة ووصولًا للمعرفة المطلوبة، والنتيجة التي يتحوّل فيها المجهول إلى معلوم. وهذه هي الفائدة المتوخّاة من علم المنطق الذي يتكفّل بتوفير تلك الآلة ويدعو لمراعاتها.

ومن فوائده ـ كذلك ـ تمييز الحدود والرسوم صورةً ومادّة، ومعرفة الاستدلال الصحيح من الخاطئ في باب الحُجّة والدليل ـ القياس والتمثيل والاستقراء ـ في بحثها الصوريّ كالقضايا، أو المادّي كمعرفة مواد الأقيسة

من الصناعات الخمسة (البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة)؛ لضبط التعاطي مع العلوم النظريّة ومعرفة الحقائق الكونيّة، لاسيّما في صناعتَي البرهان والمغالطة، أو ظهور فائدته في القضايا الاجتماعيّة والمناقشات الكلاميّة كما في الجدل، أو في الإقناع والتأثير في الآخر كما في فنَّي الخطابة والشعر. وعلى هذا الأساس تبقى أهميّته حاضرةً في شتّى العلوم والفنون.

وعلم المنطق الذي هو علمٌ آليٌّ لا يتوقّف على علومٍ أخرى، كان الفيلسوف الإغريقي أرِسطُو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) أوّل من وضع قواعده ورتّب مسائله؛ إذ أخرجها من القوّة (الاستعداد الفطري) إلى الفعل (التنظير القواعدي) بمجموعة مؤلّفاتٍ عُرفت بـ (الأورغانون) Organon؛ أيّ (الآلة أو الأداة)، غير أنّ أرسطو سمّاه بـ(التحليلات)، أيّ تحليل الفكر إلى استدلالات، والاستدلال إلى أقيسةٍ والقياس إلى عباراتٍ وحدود .

وتتمثّل الغاية التي يتوخّاها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في هذا المشروع ــ الذي يأتي ضمن سلسلة (العلوم الإسلامية عند الإماميّة) ــ في بيان الصورة الدقيقة لتطوّر آليات الاستدلال في الذهنية الإمامية، وحضور علم المنطق في المدارس الفكريّة، والمعاهد التعليميّة، وما قَدّم من أثرٍ في استدعاءاته للاستدلال أو الاحتجاج في إثبات القضايا والأفكار، أو دفعها.

إذ يُفتتح الاستكتاب بالمقدّمات المنهجية لعلم المنطق من تعريفٍ وموضوعٍ وغاية، وبيانٍ لأهم مسائله، ومن ثم تصنيفه بأيّ قسمٍ من العلوم اليقينيّة أو الظنيّة وغيرها، ومرتبته بين العلوم. ثم متابعة تلك القواعد في القرآن الكريم الذي بنى تعاليمه على أسس الفهم والتأثير والإقناع، ودعا البشرية إلى التأمّل والتفكّر والتعقّل في مسائله التي بناها بشكلٍ منطقيّ مستقيمٍ لا خلل فيه، فهو يدعو إلى الإيمان وفقًا للأصول العقلية الفطرية، والتفكير الصحيح للوصول إلى الحقائق.

ويعقبه تجارب الرواد الإسلاميين الشيعة في علم المنطق كالفارابي (المُعلّم الثاني) (ت:٣٣٩هـ ٩٥٠ م) وما قدّمه من بيانٍ وشرحٍ لكتاب (الأرغانون) لأرسطو، والتقسيمات التي ابتكرها في مجال تقسيم العلم إلى تصوّرٍ وتصديق، وتقسيم المفاهيم الكليّة إلى المعقولات، ومقولته في الكلّي والجزئي، وتطوير أبوابه ليدخل التراث المنطقي في عالم الفكر الإسلامي ويزدهر بشكلٍ ملحوظٍ حتى أثّر ذلك في المتأخّرين.

إذ جاء بعد الفارابي ابن سينا (ت: ٩٨٠ هـــ ١٠٣٧ م) ليفيد بشكلٍ كبيرٍ ممّا قدّمه الفارابي في شرحه لمنطق أرسطو، فيقدّم جملةً من الإبداعات في مجالات العلم، والتكثّر العلمي، وسبل حصول المعرفة، والفكر، والحدس، والصورية، والرمزية وغيرها، وصولًا إلى مراحل ازدهاره وحضوره العالي على يد الخواجة نصير الدين الطوسي (ت:٦٧٢هـــ ١٢٧٤م)، والعلّامة الحِلّي (ت:٧٢٦هـــ ١٣٢٥م)، وصدر المتألّهين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـــ١٦٤٠م)، وما مثّلته مراحلهم من دفاعٍ عن أهميّة المنطق ضد التيّارات المناوئة ـــ بسبب تسرّب السطحيّة والخرافة في إطار تفكير بعض حملة العلم الديني ـــ وما قدّموه من معطياتٍ ومعالجاتٍ ومنهجيةٍ تخدم القضايا الإلهية والفكر الديني، وتسهم في إنتاج المعرفة.

وتلا تلك المراحل في تأريخ علم المنطق في الفكر الإمامي مرحلة التوضيح والبيان، والإضافة والتبويب، والنظم والعرض بلغةٍ علميةٍ متقنةٍ وأسلوبٍ منهجي شيّق، وحضوره العالي في الدرس الحوزوي والمعاهد العلمية قراءةً ونقدًا، وتدريسًا، وتوظيفًا في العلوم الإسلامية الأخرى.

وفي الختام وعرفـانًا بإسهامات الباحثين المشاركين يتقدّمُ المركز الإسلاميّ لهم بوافر الشكر والتقدير على ما جادت به أفكارُهم، وسطّرته أقلامُهم من جهودٍ علميّةٍ كريمة.

نأمل أنْ يـحقّق هذا الكتاب إضافةً علميّةً تنضمّ إلى ما كتب فـي هذا الـمجال، وبذلك يشارك الـمركز الإسلاميّ فـي رفد الفكر بمـا يتطلّب من مواكباتٍ عصريّةٍ مهمّةٍ فـي الـمعرفة والـمنهج.

والـحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلّى اللهُ على رسولِهِ الأمين محمّدٍ وعلى أهلِ بـيتـهِ الطـيبـينَ الطاهرين.

د. عمّار عبد الرزّاق الصغير

شهر رمضان المبارك ١٤٤٥هـ - آذار / مارس ٢٠٢٤

العراق / النّجف الأشرف

مباحث تمهيدية

المنطق في القرآن[1]

د. عسكري سليماني أميري[2]

مُلخّص البحث

يعرّف القرآن نفسه بأنه عربيٌّ مبينٌ لا عوج فيه؛ ولذلك يجب أنْ تكون تعاليم القرآن مبنيةً على قوانين الفهم، بما في ذلك القوانين المنطقية التي هي قواعد التفكير والتعقّل. والقرآن يأمرنا بالتفكير فيها؛ لذلك يجب أنْ تحكم قواعد المنطق في القرآن. يمكن عدّ كثيرًا من الأوصاف في القرآن على أنها تعريفاتٌ حديةٌ أو تعريفاتٌ رسميةٌ. كما تم تحديد الشكل الأوّل والثاني والثالث من الأقيسة الاقترانية والأقيسة الاستثنائية المتصلة والمنفصلة في القرآن الكريم أيضًا؛ وقد أطلق عليها كلٌّ من صدر المتألّهين والغزالي اسم الميزان الأكبر، والميزان الأوسط، والميزان الأصغر، وميزان التلازم وميزان التعاند. تم استخدام هذه الموازين بنحوٍ صريحٍ، وأحيانًا بشكلٍ مضمرٍ.

مقدّمة

أرسل الله تعالى الأنبياء بلغة قومهم حتى يستقبل الناس الرسالة الإلهية بشكلٍ صحيحٍ: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيبَيِنَ لَهُمْ**﴾ [إبراهيم:٤]، وأرسل محمدًا ﷺ بلسان قومه، أي بلسان عربي، ليتلقّى

١. تعريب: د. محمد علي إسماعيلي

٢. متخصص في الفلسفة، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

الرسالة الإلهية ويبلّغه بشكلٍ صحيحٍ، ولذلك يصف القرآن نفسه باللغة العربية المبينة: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)، وإذا كان القرآن عربيًا مبينًا فلا عوج فيها؛ لذلك لم يجعل الله تعالى في القرآن عوجًا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [الكهف: ١]. ولذلك لا عوج في القرآن: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٧-٢٨]. لأنّه إذا أنزل الله القرآن ذا عوجٍ أو كان القرآن محرفًا بعيدًا عمّا يريده الله، فلن يكون القرآن باللغة العربيةِ الواضحة. إذا كان القرآن عربيًا واضحًا ولا عوج فيه، فيجب أنْ تكون تعاليمه على أساس قواعد الفهم، ومنها علم المنطق الذي له جذوره في الفكر والتعقل والتدبّر. يطلب منا كثيرٌ من آيات القرآن أن نفكّر ونتدبّر في آيات الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٢]، ومن أهم آيات الله القرآن الكريم نفسه الذي أمرنا بالتعقّل والتدبّر فيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

١. البديهي والنظري

تنقسم علومنا إلى نظريةٍ وبديهية، وتتبدّل العلوم النظرية إلى معلومةٍ من خلال العلوم البديهية عبر التعريف والاستدلال. تشهد آيات التعقّل والتدبر القرآنية على أنّه من وجهة نظر القرآن يمكننا استخراج معلوماتٍ جديدةٍ من خلال علومنا السابقة؛ لأنّ مفردة (التعقّل)، مأخوذةٌ من (العقال)، بمعنى الحبس. وإنّما يربطون الحيوان حتى لا يضيع، فيجب على الإنسان أيضًا أنْ يربط نفسه في التفكير ولا يقبل كلّ شيءٍ حتى لا ينخدع؛ لذلك يجب أنْ

يكون لديه معايير لقبول المعتقدات، وهذا المعيار هو التفكير والحصول على معلوماتٍ جديدةٍ من خلال المعلومات السابقة، وعقال الفكر يجعل الشخص بنحوٍ لا يضل. يرى صدر المتألّهين أنّ قوله تعالى: ﴿**يا أَيهَا الّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيمّمُوا الْخَبِيثَ**﴾ [البقرة: ٢٦٧] يشير إلى العلوم البديهية والنظرية والمغالطات في علم المنطق. فهو يرى أنّ ﴿**طَيبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ**﴾، هي العلوم النظرية كما أنّ قوله ﴿**مِمّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ**﴾، هي العلوم البديهية التي زُرعت في أرض فطرة الإنسان، كما أنّ ﴿**الْخَبِيثَ**﴾ هي المغالطات المنطقية. ويرى أنّه في ضوء قوله تعالى: ﴿**الّذِى عَلّمَ بِالْقَلَمِ عَلّمَ الإنسان مَا لَمْ يعْلَمْ**﴾ [العلق: ٤-٥]، فإنّ العلة الفاعلية للبديهيات هو الله تعالى الذي أفاض هذه العلوم على الإنسان من خلال روح القدس من بحر علمه الأبدي اللامتناهي؛ لأنّ الاكتساب والتجارة مستحيلان من دون رأس مالٍ، ولذلك أعطانا الله هذه العلوم من خلال روح القدس حتى نتمكّن من اكتساب العلوم النظرية [١].
لقد خلق الله الإنسان على نحو لا يعرف شيئًا، وقد أعطى له لسمع والبصر والفؤاد حتى يكسب العلم: ﴿**وَاللّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [النحل: ٧٨]. جعل الله الحواس لأجل الحصول على التصوّرات والتصديقات البديهية، كما جعل الفؤاد الذي هو العقل ومحور الإدراكات طريقًا للحصول على العلوم النظرية.

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٠٠-٣٠١.

٢. التصور والتصديق

تنقسم علومنا من جهةٍ أخرى إلى التصور والتصديق. العلوم التصورية هي العلوم الخالية عن الحكم والتي لا تتصف بالصدق أو الكذب، بينما العلوم التصديقية هي العلوم الواجدة للحكم والتي تتصف بالصدق أو الكذب.

انقسام العلم إلى التصوّر والتصديق ثم انقسامهما إلى البديهي والنظري أدّى إلى انقسام علم المنطق إلى قسمين: القسم الأول منه هو مبحث التعريف الذي تنكشف من خلاله التصوّرات النظرية أمّا القسم الثاني منه هو مبحث الاستدلال الذي تنكشف من خلاله التصديقات النظرية.

٣. التعريف في القرآن

يتم التعريف بطريقتين: التعريف بالمكوّنات والأمور الداخلية، والتعريف باللوازم والأفعال والمهام. من الممكن أنْ يكون المعرَّف بسيطًا في الواقع، لكن يكون العلم به في جهازنا المعرفي مركّبًا. على سبيل المثال، العلم التصوري والتصديقي شيئان بسيطان، ولكن في جهازنا المعرفي يتم تحديدهما بشكلٍ مركّبٍ، ويتم فصل كلٍّ منهما عن الآخر في أذهاننا من خلال النقاط المشتركة والمتغايرة [١]. لا ريب في أنّ المفهوم إذا كان بسيطًا في جهازنا المعرفي، فإنّه لا يمكن تحديده من خلال المقوّمات والأجزاء الداخلية. لكن يمكن مع ذلك تحديده من خلال اللوازم والمهام.

من جهةٍ أخرى، فإنّ التعريف إمّا تعريف اسميٌّ أو حقيقيٌّ: يشير التعريف الاسمي إلى تحديد اللفظ بينما يشير التعريف الحقيقي إلى الواقع

١. الشيرازي، رسالة التصور و التصديق ، ص ٣٠٩-٣١٠.

الخارجي. لذلك من الممكن أنْ يكون الشيء بسيطًا في الواقع ويتعرّف عليه جهازُنا المعرفي على أنّه بسيطٌ أيضًا. وفي هذه الحالة لا يمكن تعريفه من خلال المكونات والأجزاء الداخلية. لكن من الممكن أنْ يكون لهذا الشيء اسمٌ، وأنّ هذا الاسم يتكون من مكوّناتٍ مفهومية؛ لذلك من الممكن تحديد اسمه. يعتقد صدر المتألّهين أنّ حقيقة الله تعالى بما أنّه بسيطٌ من جميع الجهات، لا يوجد له تعريفٌ بالمكوّنات وتعريفٌ حدي، ولكن مع ذلك يوجد لمفردة (الله) حدٌّ؛ لأنّ هذا اللفظ قد وُضع لمعنى مجملٍ يتضمن جميع الصفات الكمالية بنحو تعود كلُّ واحدةٍ من هذه الصفات جزءًا من مفهوم (الله) عند التفصيل.

كما يمكن تحديد الله تعالى من خلال أفعاله [1]. لقد حدّد القرآن أشياء كثيرة. كما حُدّد الله في القرآن أيضًا: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يوْمِ الدِّينِ﴾؛ [الحمد: ١-٣]. هنا يكون تعريف لفظ الله تعالى بأنّه رب العالمين، وأنّه الرحمن والرحيم، وأنّه مالك يوم الدين تعريفًا بالمكوّنات؛ لأنّ لفظ (الله)، وما يرادفه كلفظ (خدا) بالفارسية، و (GOD) بالإنجليزية، وغيرها من الألفاظ يشير بنحو الإجمال إلى أنّ مسمّاها جامعٌ لجميع الصفات الكمالية؛ لذلك يُعدّ كلّ صفةٍ كماليةٍ من المكونات المفهومية للفظ (الله). كما يمكن أنْ يقال: في هذه التحديدات وما يناظرها قد عرّف حقيقة الله تعالى من خلال الصفات الفعلية ومن خلال لوازمه، وهذا تعريفٌ بما هو خارجٌ عن المكوّنات المفهومية. لذلك يعتقد صدر المتألّهين أنّ ما أجاب به موسى عليه السلام عند ما سأله فرعون حيث ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ فأجابه بقوله ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَينَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٤] تعريفٌ لربّ العالمين

---

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي ، ج ١، ص ٣٧ و ج ٤، ص ٤٧-٤٩. وشرح أصول الكافي، ج٣، ص ١١٣ و٥٣.

من خلال أفعاله [١]. كما أنّ الله تعالى سأل موسى عن عصاه فذكر موسى اسمها وعرّفها من خلال مهامّه: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ [طه: ١٧-١٨]. كذلك يصف الله تعالى المؤمنين بأنّهم يعملون الصالحات: ﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩] . كما يعرّفهم أيضًا بأنّهم خاشعون في الصلاة، ويعرضون عن اللغو، ويعطون الزكاة، ويحفظون فروجهم: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٥]. هذه الآيات تشير إلى تعريف الفَلَاح من خلال لوازمه وتعريف العمل الصالح من خلال ذكر مصاديقه.

٤. الاستدلال في القرآن

لمّا كان الاستدلال والحجة هو ترتيب المعلومات ومقارنتها بشكلٍ معينٍ، فإنّ الحجج هي مزيجٌ من صورة الاستدلال ومادته. مادة الاستدلال هي المعتقدات المقبولة سلفًا، بينما صورة الاستدلال هي ترتيب المقدّمات بطريقةٍ خاصةٍ، وهذه الطريقة تقبل أيّ مادّةٍ من المواد. صور الاستدلال كثيرةٌ في المنطق، لكن أشكالها الرئيسة هي القياسات الاقترانية والاستثنائية.

٤-١ . القياس الاقتراني

القياس الاقتراني هو القياس الذي لا توجد النتيجة أو نقيضها في إحدى مقدماته صريحًا، بل هي مبثوثةٌ في المقدّمات. إذا كان القياس الاقتراني بسيطًا، فهو يتكوّن من مقدمتين، وهما الصغرى والكبرى، ويتم الحصول على النتيجة من هاتين المقدّمتين إذا كانت الشروط موجودة. تتكوّن الأقيسة الاقترانية من ثلاثة حدود: الحد الأصغر الموجود في الصغرى، والحد الأكبر

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي ، ج ٣، ص ١١٣.

الموجود في الكبرى، والحد الأوسط الذي يتكرّر في المقدميتن معًا. ويسمّى الحد الأوسط بهذا الاسم؛ لأنّه يعمل كوسيطٍ ليرتبط الأصغر والأكبر؛ لذلك إذا أخذنا في الاعتبار القياسَ مع نتيجته، فإنّ كلّ حدٍّ من الحدود الثلاثة يتكرّر مرةً واحدة. يتكرّر الحدّ الأصغر في الصغرى والنتيجة، كما يتكرّر الحدّ الأوسط في المقدمتين، ويتكرّر الحدّ الأكبر في الكبرى والنتيجة. يكون الأصغر موضوع النتيجة في كلّ قياسٍ اقتراني، كما يكون الأكبر محمولها. ثم إنّ للقياس الاقتراني بلحاظ موقع الحدّ الأوسط في الصغرى والكبرى أربعة أشكالٍ فقط:

الشكل الأول: ما كان الحدّ الأوسط فيه محمولًا في الصغرى، وموضوعًا في الكبرى.

الشكل الثاني: ما كان الحدّ الأوسط فيه محمولًا في الصغرى والكبرى معًا.

الشكل الثالث: ما كان الحدّ الأوسط فيه موضوعًا في الصغرى والكبرى معًا.

الشكل الرابع: ما كان الحدّ الأوسط فيه موضوعًا في الصغرى، ومحمولًا في الكبرى.

يعدّ المنطقيون الشكل الرابع بعيدًا عن الطبع الإنساني؛ لذلك لم يذكره كثيرٌ من المنطقيين[١].

٤-٢ . القياس الاستثنائي

القياس الاستثنائي ما كانت النتيجة أو نقيضها موجودةً صريحًا في إحدى مقدّماته. تتكوّن الأقيسة الاستثنائية البسيطة من مقدّمتين بحيث تكون إحداهما شرطية. إذا كانت المقدّمة الشرطية متصلة، فالقياس الاستثنائي اتصاليّ، أمّا إذا كانت إحدى المقدّمتين شرطيةً منفصلةً، فالقياس الاستثنائي انفصاليّ.

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٩.

٥. القياس في القرآن

استخرج الغزالي وتبعه المُلّا صدرا من القرآن ثلاثة أشكالٍ من الأقيسة الاقترانية، والقياس الاستثنائي الاتصالي، والقياس الاستثنائي الانفصالي، وعدّوها موازين قرآنية.

٥-١ . الموازين أو الحجج الصوريّة في القرآن

يعتقد صدر المتألّهين أنّ الميزان في القرآن هي القواعد المنطقية للحجج، وليس ما به توزن الأشياء المادية مثل المقاييس المادية. هذا الميزان هو ميزان المعرفة بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله والملك والملكوت. قام الأنبياء الإلهيون بتعليمنا كيفيةَ توزين هذه الموازين كما تعلّمه الأنبياء من الملائكة؛ لذلك كان الله تعالى هو المعلّم الأول وجبرئيل المعلّم الثاني ونبيّنا ﷺ، هو المعلم الثالث [١] ويعتقد أنّ الميزان في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧ و ٩] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَينَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، هي الموازين المنطقية.

يرى صدر المتألّهين أنّ القول بكون الميزان المنزّل من عند الله تعالى عند نزول الكتب السماوية هو ميزان الحنطة والشعير والتمر، قولٌ خاطئٌ، بل هذا الميزان هو الميزان الذي به توزن الأمور النازلة من عند الله تعالى. إنّ تفسير الميزان في القرآن بالأمور المادية جمودٌ على الظاهر، وهو الذي يتبّناه الحنابلة والظاهريون. وهذا الأمر ينشأ من ركود قريحتهم حيث يحملون ألفاظ الكتاب والسُنّة على معانيها العرفية. مع أنّه ليس من الضروري

---

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب ، ص ٣٠٨. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٣٠٠.

أنْ تكون لحقيقة الميزان صورةٌ جسميةٌ أو شكلٌ خاصٌّ؛ إذ حقيقة الميزان وروحه وسّره هو مطلق ما به يُوزن، سواء كان شيئًا جسمانيًا أم غير جسمانيٍّ؛ لذلك، فإن علم المنطق هو ميزان التفكير في العلوم النظرية وبه يُعرف التفكير الصحيح عن التفكير الباطل، كما أنّ علم النحو ميزان الإعراب والبناء، وعلم العروض ميزان الشعر، والحس ميزان لبعض الإدراكات، والعقل الكامل ميزان لجميع الأشياء[١]. لذلك، فإنّ ميزان كلّ شيءٍ يكون ممّا يسانخه؛ ولذلك يكون ميزان الأمور العقلية – وهى الفلسفة – ممّا يسانخها وهو المنطق. كما أنّ ميزان الخطوط هى المسطرة[٢]. ميزان كلّ شيءٍ يكون ممّا يسانخه؛ ولذلك فإنّ الموازين كثيرةٌ، وينبغى أن يُحمل الميزان المذكور في القرآن على أشرف الموازين، وهو ميزان يوم الحساب الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ**﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وهو ميزان العلوم والأفعال الجوارحية الصادرة عن الأفعال الجوانحية. سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن قوله تعالى ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ**﴾، فقال: «الموازين هم الأنبياء والأولياء»[٣].

٥–٢ . تقييم صحة الموازين القرآنيّة

يجيب صدر المتألّهين عن هذا السؤال: كيف ومن خلال أيّ ميزانٍ نفهم صحة الموازين المذكورة في القرآن؟ يجيب عنه بأنّ صدق موازين القرآن معلومٌ من القرآن نفسه بتعليم النبيّ والأئمّة عليهم السلام. فكما أنّك تعرف ميزان الذهب والفضة وصدقه، ومعرفة فرض دينك إذا كان عليك دين حتى تقضيه تامًا من غير نقصانٍ، أو كان لك على غيرك دينٌ حتى تأخذه عدلًا

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٩٨-٣٠٠.
٢. الشيرازي، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ١٣٠.
٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٣٠٠.

من غير رجحانٍ، فدخلت سوقًا من أسواق المسلمين، وأخذت ميزانًا من الموازين فقضيت أو استقضيت الدين حقًّا وعدلًا. فإنّ عرض لك شكٌّ في بعض الموازين أخذته ورفعته، ونظرت إلى كفتي الميزان ولسانه، فإذا استوى انتصاب اللسان من غير ميلٍ إلى أحد الجانبين، ورأيت مع ذلك تقابل الكفتين عرفت أنّه ميزانٌ صحيحٌ صادقٌ. فلو قيل لك: هب أنّ اللسان قد انتصب على الاستواء وأنّ الكفتين تحاذتا بالسواء فمن أين تعلم أنّ الميزان صادق؟ تقول في جوابه: إنّي أعلم ذلك علمًا ضروريًا يحصل لي من مقدّمتين إحداهما تجربية والأخرى حسية. فالتجربية أنّ الثقيل يهوي إلى أسفل وأنّ الأثقل أشد هويًّا. والمقدمة الحسية أنّ هذا الميزان لم تهوِ إحدى كفتيه بل حاذت الأخرى محاذاة مساواة. فمن خلال هاتين المقدّمتين يلزم قلبي نتيجة ضروريّة، وهي استواء هذا الميزان وأنّ إحدى الكفتين لو كانت أثقل لكانت أهوى. ثم إنْ شككنا في الأحجار التي بها توزن الأشياء، فحينئذٍ نقدّرها بالميزان من خلال الأحجار المعلوم وزنها، فإذا ساوى علمت أنّ المساوي للمساوي للشيء مساوٍ له. لذلك، فإنّا حتى لو لم نعلم أنّ واضع الميزان من هو، فهذا لا يضرّ صحّة الميزان في شيء، فإنّ المفروض أنّ صحة الميزان مشهودة. يعتقد صدر المتألّهين أنّ صحة الموازين القرآنية بديهية، كما أنّ الموازين المادية بديهيةٌ من خلال الحسّ والتجربة ولو شكّ فيها أحدٌ لأمكن استعلامها بما ذكرناه سابقًا. مضافًا إلى أن واضع هذا الميزان هو الله، ومعلمه جبرئيل، ومستعمله إبراهيم الخليل عليه السلام، وابنه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وسائر الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وقد شهد الله لهم بالصدق [١].

---

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٠٨.

٥-٣ . القياس المضمر والحذف والإيجاز في القرآن

قسّم القياس في المنطق إلى المضمر وغير المضمر. القياس غير المضمر أو القياس الصريح هو القياس الذي ذُكرت فيه المقدّمات والنتيجة بشكلٍ صريحٍ وواضحٍ. مثاله: العالم متغيرٌ، وكلّ متغيّرٍ حادثٌ، فالعالم حادثٌ. نجد في هذا القياس أنّ الصغرى والكبرى والنتيجة مذكورةٌ فيه معًا. لكن القياس المضمر لا تذكر فيه إحدى المقدّمات أو النتيجة. مثاله: العالم متغيّرٌ فهو حادثٌ. ومثاله الآخر: العالم حادث، إذ هو متغيرٌ. ففي هذين المثالين حذفت الكبرى. كلّما حُذفت الكبرى يُسمّى القياس الضمير (المضمر). مثاله الآخر: لمّا كان كلّ متغيّرٍ حادثًا، فالعالم حادثٌ. في هذا المثال الصغرى محذوفة. مثاله الآخر: العالم متغيّرٌ، وكلّ متغيّرٍ حادثٌ. وفي هذا المثال حُذفت النتيجة[1]. منهج القرآن في الحجج منهج الإيجاز؛ لذلك تكون الحجج القرآنية من قبيل الأقيسة المضمرة غالبًا.

٦ . الموازين القرآنية

يعتقد الغزالي وصدر المتألّهين أنّ الموازين المنطقية الموجودة في القرآن على ثلاثة أقسام: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند. ميزان التعادل هو القياس الاقتراني المنقسم إلى الشكل الأوّل والثاني والثالث والرابع. لكنّهما لم يذكرا الشكل الرابع؛ ولذلك سَمّيا الشكل الأول بالميزان الأكبر والشكل الثاني بالميزان الأوسط والشكل الثالث بالميزان الأصغر. الأقيسة الاستثنائية إمّا متصلةٌ، وإمّا منفصلةٌ، ولقد سمّيا القياس الاستثنائي الاتصالي بميزان التلازم والقياس الاستثنائي الانفصالي بميزان التعاند. وعلى هذا الأساس، تعود الموازين القرآنية عندهما خمسة. يقول صدر المتألّهين: تحديد

---

١. الحِلّي، الجوهر النضيد ص ١٩٠. والمظفر، محمد رضا، المنطق، ص ٢٨٥.

كلّ واحدٍ من هذه الموازين وتحديد أشكالها وشروطها وتحديد الفارق بين المنتج والعقيم وبين المنحرف والمستقيم منها، وتحديد وزنها مذكورٌ في كتب بعض علماء الإسلام (الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم). لذلك لو وقف الإنسان على الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى على نبيه، فقد اهتدى ومن لم يستعملها، وعمل برأيه فقد ضلّ وغوى[١].

٦-١ . الميزان الأكبر

الميزان الأكبر أو الشكل الأول هو الذي يكون الحدّ الوسط فيه محمولًا في الصغرى وموضوعًا في الكبرى. وشرطه في الإنتاج إيجاب الصغرى وكلية الكبرى. يعتقد الغزالي وصدر المتألّهين أنّ استدلال إبراهيم الخليل عليه السلام تجاه نمرود هو من قبيل الميزان الأكبر والشكل الأول. وقد علّمه لنا القرآن بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِى يحْيِي وَيمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّه يأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللّهُ لَا يهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾، [البقرة: ٢٥٨]. يذكر إبراهيم عليه السلام في هذه الآية حجّتين على إثبات ربوبية الله تعالى:

١. الله تعالى قادرٌ على الإحياء والإماتة.

٢. كلّ من كان قادرًا على الإحياء والإماتة، فهو ربٌّ حقيقيٌّ.

٣. فالله تعالى ربٌّ حقيقيٌّ.

ادّعى نمرود تجاه حجّة إبراهيم أنّه الرب. وحيث لم يقف على حجّة إبراهيم عليه السلام، ذكر إبراهيم عليه السلام حجّةً أخرى حتى يبيّن أنّ نمرود يغالط في

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٣٠٠. والمظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ١٢٩. وشرح أصول الكافي، ج ١، ص ٥٥٣-٥٥٤.

المحاجّة. كانت حجّة إبراهيم عليه السلام مبنيةً على أنّ الإله والربّ هو القادر على كلّ شيءٍ، ويكون الإحياء والإماتة كنايةً عن قدرته المطلقة. فقال الخليل عليه السلام الإله إلهي؛ لأنّه الذي يحيي ويميت، وهو القادر عليه، وأنت لا تقدر عليه. فقال: أنا أحيي وأميت. يعني أنّه يحيي النطفة بالوقاع، ويميت الإنسان بالقتل. فعلم إبراهيم عليه السلام أنّ ذلك يعسر عليه فهمه، فعدل إلى ما هو أوضح عنده، فقال: إنّ الله يأتي بالشمس من المشرق، فأتِ بها من المغرب. فتكون صورة حجّته الثانية بهذا النحو:

١. الله قادرٌ على الإتيان بالشمس من المشرق.

٢. كلُّ من هو قادرٌ على الإتيان بالشمس من المشرق، فهو ربٌّ حقيقيٌّ.

٣. فالله تعالى ربٌّ حقيقيٌّ.

ولمّا لم تكن هذه الحجة صوريةً محضة، بل هي مع المادة، إذ هي حجةٌ على إثبات ربوبية الله تعالى، فيقول صدر المتألّهين: هذه الحجّة كافيةٌ وضروريةٌ في إثبات ألوهية الله، ونفي ألوهية نمرود. لكنّه يطرح سؤالًا حول عمومية هذه الحجّة من حيث الصورة: كيف توزن المعارف الأخرى من خلال هذا الميزان؟ ويجيب عنه قائلًا: كلّ ميزانٍ يوزن به الذهب فمن الواضح أنّ ذلك الميزان يوزن به الفضة والموزونات الأخرى أيضًا؛ وذلك لأنّ ذهبية الموزون لا دور لها في ميزانية الميزان. كذلك في ميزان التفكير والمعتقدات، فإنّ الميزان فيها لا اختصاص له بأفكارٍ خاصّة، بل به يوزن كلُّ فكرٍ وعقيدةٍ؛ لذلك يجب أخذ روح الميزان وتجريده عن المثال. روح الميزان في هذه الحجّة هو أنّ كلّ حكمٍ إذا حملناه على صفةٍ، فهذا الحكم يُحمل على الموصوف والموضوع لتلك الصفة أيضًا. على هذا الأساس، معيار الميزان الأكبر هو

أنّ الحكم على الأعم حكمٌ على الأخصّ أيضًا [١]. مثاله الآخر قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، [البقرة:١٦]. تصف هذه الآية المنافقين الذين يفسدون في الأرض ويشترون الضلالة بالهداية. يستنتج القرآن من هذه الصفة أنّهم لا يربحون في تجارتهم ولا يهتدون، وذلك من خلال الميزان الأكبر:

١. يشتري المنافقون الضلالة بالهداية.

٢. كلّ من اشترى الضلالة بالهداية فهو لا يربح في تجارته ولا يهتدي.

٣. فالمنافقون لا يربحون في تجارتهم ولا يهتدون.

مثاله الآخر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. يستفاد من هذه الآية أنّ الملائكة كانوا يعلمون أنّ الطبيعة الإنسانية تقتضي الإفساد في الأرض وسفك الدماء؛ لذلك استنتجوا أنّ مثل هذه الطبيعة لا تصلح للخلافة الإلهية، إذ قالوا بزعمهم أنّ خليفة الله هو الذي يسبّح الله تعالى بحمده ويقدّسه. بينما الله تعالى أعلمهم بخطأ حجّتهم بأنّهم لا يعلمون جميع الحقائق؛ إذ حجّتهم لا تُنتج أنّ بعض الناس لا يصلح للخلافة الإلهية:

١. الإنسان بطبيعته يفسد في الأرض، ويسفك الدماء.

٢. كلُّ من أفسد في الأرض وسفك الدماء فهو لا يصلح للخلافة الإلهية.

٣. فالإنسان لا يصلح للخلافة الإلهية.

---

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب ، ص ٣١٠-٣٠٩. والمظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ١٢٩. وشرح أصول الكافي، ج ١، ص ٥٥٤-٥٥٥.

وكذا:

١. نحن نُسبّح الله ونقدّسه.

٢. كلُّ من سبّح الله تعالى وقدّسه فهو يصلح للخلافة الإلهية.

٣. فنحن صالحون للخلافة الإلهية.

مثاله الآخر قوله تعالى: ﴿يا أَيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ [يوسف: ٤٤-٤٥]:

١. رؤيا الملك من أضغاث الأحلام.

٢. أضغاث الأحلام غير معلومةٍ لنا ولا يمكننا تعبيرها.

٣. فرؤيا الملك غير معلومةٍ لنا ولا يمكننا تعبيرها.

من الممكن أنْ تكون مقدّمات القياس الاقتراني شَرطيّات متّصلة. كما نجد في القرآن الميزان الأكبر الذي يشتمل على مقدماتٍ متّصلةٍ. كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيحِلّ عَلَيكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يحْلِلْ عَلَيهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١]. ففي هذه الآية يكون الشرط مقدّرًا، هكذا: ﴿إِنْ تَطْغَوْا فِيهِ فَيحِلّ عَلَيكُمْ غَضَبِي﴾. لذلك تكون الحجّة هكذا:

١. كلُّ من طغى في الأكل يَحلَّ عليه غضب الله تعالى.

٢. كلُّ من حلَّ عليه غضب الله تعالى فهو يهلك.

٣. فكلُّ من طغى في الأكل فهو يهلك.

٦-٢ . الميزان الأوسط

الميزان الأوسط أو الشكل الثاني هو القياس الذي يكون الحدّ الأوسط فيه محمولًا في الصغرى والكبرى. ويشترط في إنتاجه اختلاف المقدّمتين في السلب والإيجاب، كما تشترط كلية الكبرى أيضًا. استخدم إبراهيم عليه السلام هذا الميزان: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ**﴾: [الأنعام: ٧٦-٧٧]:

١. القمر آفلٌ.

٢. ليس الرب بآفلٍ.

٣. فليس القمر بالرب.

يمكننا تقرير هذه الحجة بصياغة الميزان الأكبر أيضًا هكذا:

١. القمر آفلٌ.

٢. كلُّ آفلٍ فهو ليس بربٍّ.

٣. فالقمرُ ليس بربٍّ.

لكن جعل الغزالي والمُلّا صدرا هذه الحجّة على صياغة الميزان الأوسط؛ وذلك لانطباق حدّ الميزان الأوسط عليها؛ إذ حدّ الميزان الأوسط هو أنّ الشيء إذا اتّصف بوصفٍ لم يتصف به الشيء الآخر، فهما شيئان متباينان. نجد في هذه الحجّة أنّ القمر يتّصف بالأفول، أمّا الربّ فلا يتّصف به؛ فيستنتج منهما أنّ القمر والربّ متباينان.

استعمل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هذا الميزان في مواضع كثيرة. منها قوله تعالى: ﴿**قَالَتِ**

الْيهُودُ وَالنّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللّهِ وَأَحِبّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمّنْ خَلَقَ﴾ [مائده: ١٨]:

١. أنتم (اليهود والنصاري) تعذبون.

٢. أبناء الله لا يعذبون.

٣. فأنتم (اليهود والنصاري) لستم بأبناء الله.

أمّا صحّة المقدّمة الأولى فحسيةٌ، كما أنّ صحّة المقدّمة الثانية تجريبيةٌ. ويتّضح من خلالهما أنّ اليهود والنصارى ليسوا بأبناء الله تعالى.

مثاله الآخر قوله تعالى: ﴿قُلْ يا أَيهَا الّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنّكُمْ أَوْلِياءُ لِلّهِ مِنْ دُونِ النّاسِ فَتَمَنّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجمعة: ٦].

١. لا شيء من اليهود يتمني الموت.

٢. كلّ ولي من أولياء الله يتمني الموت.

٣. فلا شيء من اليهود بولي من أولياء الله [١].

٦-٣. الميزان الأصغر

الميزان الأصغر أو الشكل الثالث هو القياس الذي يقع الحد الأوسط فيه موضوعًا في المقدّمتين معًا. ويعدّ في إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية إحدى المقدّمتين. والنتيجة في هذا الميزان جزئيةٌ دائمًا. استعمله النبيّ ﷺ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّه حَقّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَىءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللّهُ ثُمّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١].

ادّعى اليهود بصدد إنكار رسالة النبيّ ﷺ أنّه لم يأتِه وحيٌ؛ إذ لا ينزل

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣١٠-٣١١.

الوحى على بشرٍ. لكن القرآن يبطل كلامهم من خلال الميزان الأصغر أو الشكل الثالث؛ إذ إنّ اليهود كانوا يقبلون أنّ موسى عليه‌السلام نبيّ الله، وقد نزل عليه التوراة. والحجّة هكذا:

١. موسى عليه‌السلام كان بشرًا.

٢. موسى عليه‌السلام نزل عليه الكتاب.

٣. فبعض البشر ينزل عليه الكتاب.

أمّا أنّ موسى عليه‌السلام بشرٌ، فهذا أمرٌ حسيٌّ، وأمّا أنّه قد نزل عليه الكتاب فهذا ممّا يتسالم عليه اليهود. فلا يصحّ إنكار نزول الوحى على أحدٍ[١].

٦-٤. ميزان التلازم

ميزان التلازم أو القياس الاستثنائي الاتصالي يتألف من قضيتين، إحداهما شرطيةٌ متصلةٌ، ومقدمته الأخرى إما يوضع فيها المُقدَّم، أو يرفع فيها التالي. ويستنتج من وضع المُقدَّم وضع التالي كما يستنتج من رفع التالي رفع المُقدَّم.

١. إذا طلعت الشمس فالنهار موجودٌ.

٢. لكن طلعت الشمس.

٣. فالنهار موجودٌ.

هذا من قبيل وضع المُقدَّم.

١. إذا طلعت الشمس فالنهار موجودٌ.

٢. لكن النهار ليس بموجودٍ.

٣. فالشمس لم تطلع.

هذا من قبيل رفع التالي.

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣١١. والمظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ١٣٠.

أما المثال القرآني لميزان التلازم فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبيا: ٢٢]. [١]

١. لو كان في السموات والأرض آلهة لفسدتا.

٢. لكن لم تفسد السموات والأرض.

٣. فالسموات والأرض آلهة لا توجد فيهما آلهة.

ففي هذه الحجّة يستنتج النتيجة من خلال رفع التالي.

مثاله الآخر قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨-٩٩].

١. لو كانت الأصنام آلهةً لم تدخل جهنم.

٢. لكنها تدخل جهنم.

٣. فالأصنام ليست بآلهة.

وفي هذه الحجة يستنتج النتيجة من خلال رفع التالي أيضًا.

يحدّ ميزان التلازم بأنّ كلّ شيء يلزم شيئًا فهو يتبعه في الوجود؛ فيستنتج من وجود الملزوم وجود اللازم بالضرورة، كما يستنتج من نفي اللازم نفيُ الملزوم بالضرورة. لكن لا يستنتج من نفي الملزوم نفيُ اللازم، كما لا يستنتج من وجود اللازم وجود الملزوم، بل هما من موازين الشيطان[٢].

مثاله الآخر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ

---

١. م.ن.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣١٢.

الصّادِقِينَ فَلَمّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنّهُ مِنْ كَيدِكُنّ إِنّ كَيدَكُنّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٧-٢٨].

١. إنْ كان قميص يوسف قُدَّ من دُبرٍ فهو صادقٌ وزليخا كاذبةٌ.

٢. لكنّ قميص يوسف قُدَّ من دُبرٍ.

٣. فيوسف صادقٌ وزليخا كاذبةٌ.

في هذه الحجّة يستنتج النتيجة من خلال وضع المُقدَّم.

٦-٥ . ميزان التعاند

ميزان التعاند أو القياس الاستثنائي الانفصالي يتألّف من مقدّمةٍ منفصلةٍ ومقدّمةٍ أخرى هى وضع أحد أطراف المنفصلة أو رفعه. ولمّا كانت المنفصلة إمّا حقيقية، وإمّا مانعة الجمع، وإمّا مانعة الخلو، فإنْ كانت المنفصلة حقيقيّةً فلها طرفان، يستنتج من وضع كلّ واحدٍ منهما نفي الطرف الآخر كما يستنتج من رفع كلّ واحدٍ منهما وضع الطرف الآخر. أمّا إنْ كانت المنفصلة مانعة الجمع فلا يُستنتج فيها إلّا رفع أحد الطرفين من خلال وضع أحدهما. وإنْ كانت المنفصلة مانعة الخلو فلا يُستنتج فيها إلّا وضع أحد الطرفين من خلال رفع أحدهما. نذكر مثالًا لكلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة:

١. هذا العدد إما زوجٌ وإمّا فردٌ (المنفصلة الحقيقية).

٢. لكنّه زوجٌ أو: ليس بفردٍ.

٣. فهو ليس بفردٍ أو: فهو زوجٌ.

المثال الآخر:

١. هذا الشيء إمّا أبيض وإمّا أسود (مانعة الجمع).

٢. لكنه أبيض.

٣. فليس بأسود.

المثال الآخر:

١. زيد إمّا في الماء وإمّا لا يغرق (مانعة الخلو).

٢. لكنه ليس في الماء.

٣. فزيد لا يغرق في الماء.

مثاله القرآني قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

١. لو كان القرآن من عند غير الله لكان فيه اختلافٌ كثير.

٢. لكن لا يوجد فيه اختلافٌ كثير.

٣. فالقرآن ليس من عند غير الله.

يعتقد الغزالي وتبعه الملّا صدرا أنّ الله تعالى علّم نبيّه هذا الميزان في قوله ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤][١]. يعتقد الغزالي والملّا صدرا أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، لم يذكر للتسوية أو التشكيك، بل أُضمر فيه أصلٌ آخر، وهو أنّي لست في ضلالٍ؛ إذ علّم الله تعالى نبيّه في الآية السابقة: ﴿مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾؛ فليس النبيّ بعد

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣١٢. والمظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ١٣٠.

التعليم الإلهي في ضلالٍ. فالمقدّمة الثانية مضمرة، وذلك بقرينة الآية السابقة. وهذا قياسٌ ضميرٌ. حدّد الغزالي والمُلّا صدرا صورة الحجّة بهذا النحو:

أ. **إِنّا أَوْ إِياكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَالٍ مُبِينٍ**

ب. **أنتم فى ضلالٍ مبينٍ**[1].

يعتقدان أنّ هذه الحجة تفيد بأنّ زيدًا إذا دخل بيتًا ذا غرفتين ولم نجده في إحدى الغرفتين، نتيقن أنّه متواجدٌ في الغرفة الأخرى بالضرورة. وحدّ هذه الحجة أنّ كلّ شيء ينحصر في قسمين فهو بنحوٍ يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، كما يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر[2].

يتّضح من هذا التحديد أنّهما قاما بتطبيق ميزان التعاند على المنفصلة الحقيقية وأنّ تطبيق الآية على المنفصلة الحقيقية صحيح؛ إذ الضلالة هي عدم الهداية، فلا يمكن اجتماعهما كما لا يمكن ارتفاعهما. ثم إنّه لا دور لقوله: (**لَعَلَىٰ هُدًى**) في النتيجة حسب صياغة الغزالي والمُلّا صدرا. لكن ينبغي أنْ يكون دخيلًا في الاستنتاج، إذ صدر الآية يشير إلى أنّ النبيّ ذو هداية؛ إذ الله تعالى هداه حيث يقول: يرزقكم الله تعالى من السماء والأرض؛ فالنبيّ على هدى، أمّا المشركون الذين ينكرون أنّ الله تعالى يرزق من السماء والأرض ليسوا على هدى. كما أنّ النبي ليس بعد التعليم الإلهي في ضلالٍ أمّا المشركون المنكرون لما يعتقده النبيّ في ضلال. في ضوء هذه الآية يوجد ميزانان من موازين التعاند في الآية:

١. الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٦٥-٦٦. والشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣١٢-٣١٣.

٢. الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٦٦. والشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣١٣.

١. **إِنَّا أَوْ إِياكُمْ لَعَلَى هُدًى.**

٢. لكننّا لعلى هدى.

٣. فلستم على هدى.

يستفاد من هذه الحجة أنّ المشركين ليسوا على هدى. لكن هل هم على ضلالٍ مبينٍ أم لا؟ يستفاد من صدر الآية أنّهم على ضلالٍ مبينٍ، إذ المفروض أنّ النبيّ على هدىً، بينما المشركون يعتقدون بما يقابل العقيدة التي تشير إلى الهداية الإلهية ومن الواضح أنّ كلّ ما يقابل الهداية الإلهية بوضوحٍ فهو ضلالٌ مبينٌ؛ لذلك يصاغ ميزان التعاند الثاني بهذا النحو:

١. إنّا أو إيّاكم في ضلال مبين

٢. إنّا لسنا في ضلال مبين

٣. فإيّاكم في ضلال مبين

إنّ ميزان التعاند حسب هذه الصياغة يكون من سنخ الحقيقية، وقد أنتج في التعاند الأوّل من خلال وضع أحد الطرفين وهو أنّ المشركين ليسوا على هدىً، بينما أنتج في التعاند الثاني من خلال رفع أحدهما وهو أنّ المشركين في ضلالٍ مبينٍ. لكن حسب صياغة الغزالي والمُلّا صدرا يكون التعاند من قبيل الحقيقة لكنه ينتج من خلال رفع أحد الطرفين فحسب.

مثال مانعة الجمع قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِى نَارِ جَهَنَّمَ وَاللّهُ لَا يهْدِى الْقَوْمَ الظّالِمِينَ**﴾ [التوبة: ١٠٩].

١. أفمن أسس بنيانه على التقوى خيرٌ أم من أسّس بنيانه على شفا جرفٍ هارٍ؟

٢. من أسّس بنيانه على التقوى خيرٌ.

٣. فمن لم يؤسس بنيانه على التقوى ليس بخيرٍ.

تشير هذه الآية إلى سؤالٍ منفصل، ومن الواضح أنّ من أسّس بنيانه على التقوى خيرٌ كما يتّضح من خلاله أنّ من لم يؤسس بنيانه على التقوى ليس بخيرٍ. لذلك يكون ذيل الآية بمنزلة النتيجة حيث يقول: ﴿**اللّهُ لَا يهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾.

٧. القياس المركّب

يقسّمون القياس في المنطق إلى البسيط والمركب. فالقياس البسيط ما له مقدّمتان فحسب كقولنا:

١. العالم متغير.

٢. كلّ متغيرٍ حادث.

٣. فالعالم حادث.

بينما القياس المركب لا ينتج إلّا من خلال أكثر من مقدّمتين. فإنْ ذُكرت فيه النتائج المتوسطة فيسمّى موصولة النتائج كقولنا:

١. العالم متغير.

٢. كلّ متغيّرٍ حادث.

٣. فالعالم حادث.

٤. كلّ حادثٍ فله مُحدِث.

٥. فللعالم مُحدَث.

يلاحظ أنّ نتيجة القياس الأوّل مذكورةٌ في المقدّمة الثالثة، بينما المقدّمة

الثالثة نفسها مقدّمة أولى للقياس الثاني. وأمّا إذا لم تذكر النتيجة أو النتائج المتوسطة فيُسمّى القياس مفصول النتائج كقولنا:

١. العالم متغيّر.

٢. كلّ متغيّرٍ حادث.

٣. كلّ حادثٍ فله مُحدِث.

٤. فللعالم مُحدَث.

يلاحظ أنّ هذا القياس يتألّف من ثلاث مقدماتٍ، بينما لم تذكر نتيجة المقدّمتين الأوليين، وهذه النتيجة المحذوفة إذا ضمّت إلى المقدّمة الثالثة فهما تُنتجان المقدّمة الرابعة.

القياس المركّب في القرآن الكريم

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧]. يريد الله أنّ يستنتج في هذه الآية أنّ عيسى مخلوق الله؛ إذ قالوا في حقّه أنّه إله، كما أنّ أمّه مريم إلهة. يقول الله تعالى مخاطبًا عيسى: **﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾** (المائدة: ١١٦).

١. كلّ ما قلته فهو ممّا يعلمه الله.

٢. إنّ قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين، فهو ممّا يعلمه الله.

٣. ليس الأمر بحيث يعلم الله تعالى أنّي قلته لهم.

٤. فليس هذا الكلام ممّا قلته لهم.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن سينا، أبو علي؛ الإشارات والتنبيهات، مع الشرح؛ [بلا مكان]: مكتب نشر الكتاب، ١٤٠٣ ق.

٣. الحِلّي، يوسف؛ الجوهر النضيد؛ قم: منشورات بيدار، ١٣٦٣.

٤. الشيرازي، صدر الدين محمد؛ رسالة التصور والتصديق (مطبوعة مع الجوهر النضيد)؛ قم: منشورات بيدار، ١٣٦٣

٥. ـــــــــــــ؛ مفاتيح الغيب؛ تصحيح محمد الخواجوي؛ طهران: معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٣٦٣.

٦. ـــــــــــــ؛ تفسير القرآن الكريم؛ قم: منشورات بيدار، (بلا تأريخ).

٧. ـــــــــــــ؛ شرح أصول الكافي؛ تصحيح محمد الخواجوي، طهران: معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٣٦٦.

٨. ـــــــــــــ؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.

٩. ـــــــــــــ؛ المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية؛ تصحيح السيد محمد الخامنهاي؛ طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، ١٣٧٨.

١٠. الغزالي، أبو حامد؛ القسطاس المستقيم؛ بيروت: دار المشرق، ١٩٩١م.

١١. المظفر، محمد رضا؛ المنطق؛ نجف: مطبعة النعمان، ١٣٨٨ه.

الهندسة المعرفيّة لعلم المنطق

د. الشيخ فلاح سبتي[1]

مُلخّص البحث

كثيرًا ما يدخل الدارسون إلى علم المنطق من دون أنْ يكون في أذهانهم تعريفٌ إجماليّ عن ماهية هذا العلم وحقيقته، والغاية منه والفائدة المترتبة على تعلّمه، ولا معرفة أهم مسائله والهندسة المعرفية لبنائها، أي: ملاك تقديم بعضها على بعض، وأنحاء التعليم فيه، أي: المنهج والأساليب التحقيقية المستعملة في تحقيق مسائله، وقد يكمل الدارس علم المنطق من دون أنْ يلتفت إلى هذا الأمر، والمقال يتعرض إلى هذه الإشكالية، حيث يتعرض إلى بيان الأمور المتقدّمة وغيرها ممّا يعطي تصوّرًا إجماليًا لعلم المنطق، بحيث يعرف الدارس من أول شروعه في التحصيل أنّه بصدد تحصيل أي شيءٍ، ومدى الوثوق به والفائدة التي يمكن أنْ يحصل عليها من دراسته، وهو مقال ذو منهجٍ وصفيّ في غالب مباحثه، إذ حاولنا استقصاء ما هو مكتوب من بيان لدى المهتمين بعلم المنطق حول الأمور المذكورة أعلاه، واختيار أفضل ما هو مكتوب فيه، مع بعض التعديل والبيان الذي يقتضيه البحث، بأسلوبٍ واضحٍ وجزل.

---

١. متخصص بالفلسفة والكلام، وأستاذ في الحوزة العلمية، عضو الهيأة العلمية لمؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية التابعة للعتبة الحسينية المقدسة.

مقدّمة

جرت طريقة المتقدّمين من العلماء والمحقّقين في تدوينهم للعلوم أنْ يصدّروها ببيان مجموعة مقدّمات، يسمونها بالرؤوس الثمانية للعلم، ودورها إعطاء تصوّرٍ إجماليّ للدارسين عن العلم الذي هم بصدد تحصيله، من حيث بيان حقيقته والغاية منه ومجموع مسائله، وهندسة البنية المعرفية له، وهذه المقدّمات[1]:

أولها: السّمة، وهو بيان وجه تسمية العلم، وفي ذكرها إشارةٌ إجماليّةٌ إلى ما في العلم من تفصيل، ولعله يراد تعريف ذلك العلم ليحصل للدارس تصوّرٌ إجماليّ لمسائله.

ثانيها: الغرض من العلم، وهو العلّة الغائية الباعثة للمدوّن الأوّل لتدوينه، لئلّا يكون البحث فيه عبثًا.

ثالثها: المنفعة، و هي الفائدة المترتبة على تعلّمه، وتكون سببًا لتشوّق الإنسان لطلبه، وتحمّل المشقّة فى تحصيله.

رابعها: واضع ذلك العلم، لأجل أنْ يطمئن المتعلّم به ويسكن قلبه به، لاختلاف ذلك باختلاف المصنّفين.

وخامسها: أنّه من أيّ علم هو، أي من اليقينيات أو الظنّيات، من النظريات أو العمليات، ليطلًب المتعلّم ما يليق بالمسائل المطلوبة فيه.

وسادسها: مرتبته بين العلوم، إمّا بلحاظ عموم موضوعه أو خصوصه، وإمّا بلحاظ توقّفه على علم آخر، أو عدم توقّفه عليه، وإمّا بلحاظ الأهمية أو الشرف، ليعرف المتعلم أنّه علمٌ متقدّم أو ينبغي تقديم طلب بعض العلوم عليه.

---

١. النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، ج١، ص٢٩٥، وكذا: قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص٢٧.

وسابعها: القسمة، وهي أبواب الكتاب، ليطلب في كلّ بابٍ ما يختصّ به.

ثامنها: أنحاء التّعاليم، وهو الأساليب التحقيقية المستعملة في تحقيق مسائله، وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان[١].

البحث

سوف نقوم بتوضيح هذه المقدّمات في علم المنطق، وقد لا نلتزم بالترتيب الذي ذكرنها به، إذ قد يحصل تقديمٌ وتأخيرٌ بحسب ما يتطلبه البحث، وذلك وفقًا للبيان الآتي:

تعريف علم المنطق

يعرّف علم المنطق بحقيقةٍ مُتعلَّقه تارةً فيكون تعريفًا حدّيًّا، وبالفائدة المترتبة على تعلّمه تارةً أخرى فيكون تعريفًا رسميًّا.

فحدّ المنطق هو: العلم الذي يبحث عن المعقولات الثانية الّتي تدخل في اكتساب المجهول التصوّريّ أو التصديقيّ أو يُعين على ذلك[٢]، ويجب أنْ يكون البحث عن تلك المعقولات من جهة دخولها في ذلك الاكتساب؛ لأنّ البحث عنها من جهاتٍ أخرى يخرجها عن هذا العلم، كالبحث عن حيثية وجودها في الذهن فهو بحثٌ فلسفيّ لامنطقي.

ويراد من (المعقولات) المفاهيم أو المعاني الكلّيّة، وهي على قسمين: معقولاتٍ أوّليّة، ومعقولاتٍ ثانوية، قال المحقق الطوسي: «المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات وأحكامها المعقولة»[٣].

---

١. صدر المتألهين، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص٢١.

٢. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ٩، وانظر كذلك: الداماد، الافق المبين، ص١٠٨.

٣. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ٩.

فأمّا المعقولات الأوليّة – وتسمّى أيضًا (المعقولات الماهويّة) – وهي المفاهيم الّتي لها ما بإزاء في الخارج، فهي تعبّر عن حقائق الأشياء الخارجيّة معقولةً كانت أم محسوسة، جوهريّةً أم عرضيّة، كالعقل، والنفس، والإنسان، والفرس، والبياض، والشكل وغيرها، وجميعها تقع تحت ما يُسمّى بالمقولات العشرة.

وأما المعقولات الثانّية: فهي مفاهيم ليس لها ما بإزاء في الخارج، وإنّما تنتزع من المفاهيم الأوّليّة بنحوٍ من التحليل والمقايسة الذهنيّة، وتحمل عليها، وهي على قسمين أيضًا؛ فلسفيّةٍ ومنطقيّةٍ، فإنّ المفاهيم الثانويّة إنْ كانت تنتزع لتعبّر عن نحو وجود المفاهيم الأوّليّة في الذهن أو الخارج فهي الثانويّة الفلسفيّة، كالوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والعلية والمعلولية، والكلية والجزئية، والجنسية والفصلية، ونحو ذلك.

وأمّا المفاهيم الثانية المنطقيّة فهي تلك المفاهيم الّتي تحكي طبيعة وجود المفاهيم الأوّليّة في الذهن، ولكن تلحظ لا من حيث حكايتها عن ذلك، وإنّما من حيثيةٍ أخرى هي التوصّل بها من معلومٍ إلى مجهولٍ أو تُعين على ذلك، أي هي المفاهيم التي تدخل في اكتساب المجهول التصوّريّ والتصديقيّ، فهي التي تستعمل للحكاية عن التركيب الأوّل وأحكامه، كالحدّ، والرسم، والقضيّة الحمليّة والشرطيّة، والموضوع والمحمول، والمقدّم والتالي، والتركيب الثاني (القياس وما يجري مجراه)، كالمقدّمة الكبرى والصغرى، والحدّ الأصغر والأوسط والأكبر، والنتيجة، وهكذا[١].

---

١. ابن سينا: التعليقات، ص١٦٧، وكذلك: الداماد، الأفق المبين، ص١٠٦- ١٠٩.

رسمه:

قال الفارابي في تعريف المنطق: « الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدّد القوّة الناطقة نحو الصواب، في كلّ ما يمكن أنْ يغلط فيه، وتعرّف كلّ ما يتحرّز به من الغلط في كلّ ما من شأنه أنْ يستنبط بالعقل»[١].

ومن الواضح أنّه تعريف له بالغرض أو الفائدة منه، فهو تعريفٌ رسمي؛ لأنّ الغرض أو الفائدة المترتبة على الشيء دون غيره تُعدّ من خواصه. وعرّفه الشيخ الرئيس بأنّه: «آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتها عن أنْ يضلّ في فكره»[٢]، وهو تعريفٌ بالخاصّة أيضًا، وهي الفائدة المترتبة عليه، كما في تعريف الفارابي، ولكن بعبارةٍ أجزل وأوجز، ورسمه أيضا بأنّه: «علم يتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمورٍ حاصلةٍ في ذهن الإنسان إلى أمورٍ مستحصلة»[٣].

وقد جرى أغلب المناطقة من بعده على ذكر تعريف الشيخ الرئيس الأوّل له في كتبهم[٤]، فيمكن أنْ نعطيه تعريفًا عامًّا يجمع كلمات المناطقة بأنْ نقول: المنطق آلةٌ قانونيّةٌ تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير.

والتفكير[٥]: هو حركة النفس الإراديّة بقوّتها العاقلة في المعقولات من المطلوب من حيث هو معلومٌ إلى المطلوب من حيث هو مجهولٌ؛ لتحصيل العلم بالمطالب المجهولة لديها، وتبدأ هٰذه الحركة عند مواجهة النفس لمجهول ما تصوّريٌّ كان أو تصديقيٌّ، فتتحرّك نحو المعلومات الموجودة

١. الفارابي، المنطقيات، ج١، ص١١.

٢. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٨-٩.

٣. م. ن، ص١٧.

٤. الجرجاني، كتاب التعريفات، ص١٠٢، والحلِّي، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ص ١٨٧، و اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص١١، وغيرهم كثير.

٥. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٠- ١٦.

عندها، باحثةً فيها عن مبادئ مناسبةٍ لتلك المطالب، فإذا وجدتها رجعت نحو تلك المطالب، مؤلِّفةً بين تلك المبادئ على هيأةٍ موصلةٍ إلى النتيجة الّتي تحقّق العلم بما كان مطلوبًا مجهولًا، وهنا لا بدّ من الالتفات إلى عدّة أمورٍ:

الأوّل: إنّ الطلب العلميّ إنّما يتعلّق بما يكون معلومًا من جهةٍ ومجهولًا من جهةٍ أخرى، وأمّا ما يكون مجهولًا مطلقًا أو معلومًا مطلقًا فلا يكون موضوعًا للطلب العلميّ.

الثاني: إنّ الفكر حركةٌ صناعيّةٌ مؤلّفةٌ من حركتين: أحدهما حركةٌ انتقائيّةٌ لتجميع المبادئ المناسبة للمطلوب واختيارها من بين المعلومات المتوفّرة لدى النفس، وتبدأ من المطلوب من حيث هو مجهولٌ وتنتهي بالمبادئ المناسبة له، ويكون وسطها هو الحركة الانتقائيّة نفسها للمعلومات المخزونة لدى النفس، وتسمّى بالذاهبة، والأخرى حركةٌ تأليفيّةٌ لترتيب هٰذه الموادّ على الصورة المناسبة للمطلوب، ويكون مبدأها المبادئ المناسبة ومنتهاها المطلوب من حيث هو معلومٌ (النتيجة)، ووسطها هو الحركة الترتيبيّة للمبادئ المناسبة للمطلوب وتسمّى بالراجعة.

وأمّا ما ذكره بعض المحقّقين من أنّ الفكر عبارةٌ عن ثلاث حركاتٍ: من المشكل إلى المعلومات الموجودة عنده، وبين المعلومات الموجودة للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل، ومن المعلوم الّذي ألّفه إلى المطلوب[1]؛ ففيه مسامحة؛ لأنّ الحركة كما هو محقّقٌ في محلّه لها أربعة أركانٍ: متحرّكٌ، ومبدأٌ، ووسطٌ، ومنتهًى، وما ليس له وسطٌ ــ وهو الانتقال من المشكل إلى المعلومات الموجودة ــ يكون الانتقال فيه دفعيًّا لا حركةً.

الثالث: إنّ التفكير فعلٌ إراديٌّ للنفس الإنسانيّة، وفي كلا حركتيه، فكان كسائر الأفعال الإراديّة من حيث إمكان وقوعها على وجهٍ صحيحٍ أو خطأً،

١. المظفر: محمد رضا، المنطق، ص٢٥.

وبتبعه يكون حال نتائجه العلميّة، وهٰذا الخطأ يمكن أنْ يقع في الحركة الأولى من حركتَي الفكر، بأنْ تُنتقى معلوماتٌ غير مناسبةٍ للمطلوب، وقد يقع في الحركة الثانية بأنْ تؤلّف تلك المعلومات لا على وجهٍ صحيحٍ، وقد يقع في كليهما، فكان لا بدّ من معرفة القواعد الّتي تضبط تلك الحركات لتقع على وجهٍ صحيحٍ عند مراعاتها، وهٰذا ما يكون على عهدة علم المنطق.

الرابع: إنّ الطلب العلميّ لا يمكن أنْ يكون إلّا بأنْ يوجد عند الباحث معلوماتٌ مسبقةٌ مسلَّمةٌ عنده يستعين بها لتحصيل العلم بالمطلوب؛ ولهٰذا قال المعلّم **الأوّل**: «كلّ تعليمٍ وكلّ تعلّمٍ ذهنيٍّ إنّما يكون من معرفةٍ متقدّمة الوجود»[1].

الخامس: أنّ مقتضى ما تقدّم هو ضرورة وجود معلوماتٍ لدى الإنسان حاصلةٍ له بدون طلبٍ علميٍّ، تكون هي المبدأ الأوّل لكلّ حركةٍ وطلبٍ علميٍّ.

اسم علم المنطق

ذكر المعلّم الثاني أبو نصرٍ الفارابي أنّ اسم المنطق مشتقٌّ من النطق، وهٰذه اللفظة تستعمل عند المتقدّمين في ثلاثة معانٍ، هي: القوّة الّتي يدرك بها الإنسان المعقولات، وبها تُحصَّل العلوم والصناعات، أي بها يعرف الحقّ من الباطل، ويميّز بين الحسن والقبيح من الأفعال.

وفي المعقولات الحاصلة لدى نفس الإنسان بالفهم، ويسمّونها بالنطق الداخليّ، وفي العبارة المفصحة باللسان عمّا في ضمير الإنسان، ويسمّونها بالنطق الخارجيّ. ولمّا كانت هٰذه الصناعة تعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتسدّد القوّة الناطقة في كليهما نحو الصواب، وتحرزها عن الوقوع في الغلط فيهما؛ سمّيت بالمنطق[2].

---

١. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، ص٤٢٥.

٢. الفارابي، المنطقيات، ج١، ص١٤.

موضوع علم المنطق

موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية المنطقيّة[١]، وقد تقدّم أنّها عبارةٌ عن المعقول الثانويّ الّذي يحكي عن طبيعة وجود المفاهيم في الذهن، ولكنّه يُعدّ موضوعًا للمنطق لا من هٰذه الحيثيّة، بل من حيث دخولها في اكتساب التصوّر أو التصديق[٢]، وهي من هٰذه الجهة تقع تحت عنوانين رئيسينِ هما المعرِّف والدليل أو الحجة[٣]، فالمعرِّف هو ما يكتسب به العلم التصوّري، والدليل هو ما يكتسب به العلم التصديقيّ. والبحث المنطقيّ يتعلّق دائمًا بالعوارض الذاتيّة الثابتة لهما من هٰذه الجهة، ويتفرّع البحث المنطقيّ في كلٍّ منهما إلى جهتين، البحث عنهما من جهة الصورة ومن جهة المادّة.

ولأجل أنْ يتّضح موضوع علم المنطق لا بدّ من بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أنحاء الوجود

الوجود هو التحقّق والثبوت، وهو إمّا خارجيٌّ كتحقّق الماهيّة وثبوتها في الأعيان على شكل أفرادٍ متشخّصةٍ كزيدٍ وعمرٍو وهٰذه الشجرة، وإمّا وجودٌ ذهنيٌّ كتحقّقٍ وثبوت الماهيّة في الذهن كمعنى الإنسان، وكثبوت المفاهيم الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة فيه، وكذا المفاهيم العدميّة كالعدم المطلق والمضاف وكشريك الباري وغيرها فيه أيضًا، ومعنى حصول هٰذه الأمور في الذهن هو تعقّلها من قبل النفس وانكشافها لها.

---

١. الطوسي، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، ص١٤٥-١٤٦، وكذلك: الحِلّي، الجوهر النضيد ٢٣.

٢. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ص٢٣، كذلك له، التعليقات، ص١٦٧، وكذلك: بهمنيار، التحصيل، ص٢٢١.

٣. الحِلّي، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ص ١٨٩، وكذلك: اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، ص١٨.

وإمّا وجودٌ في نفس الأمر، وهو الثبوت الواقعيّ للشيء، الصادق في نفسه أي: أنّ واقع حاله هٰكذا من دون تحميلٍ وفرضٍ عقليٍّ، سواءً كان في الخارج أم في الذهن، فعندما نقول: (النار محرقةٌ) أو (الأربعة زوجٌ) فهي صادقةٌ في نفسها، بمعنى أنّ ثبوت المحمول للموضوع كان واقعيًّا في نفسه ومن دون تحميلٍ أو فرضٍ عقليٍّ، بخلاف قولنا: (شريك الباري موجودٌ)، أو (الأربعة فردٌ) فهٰذه ليست ثابتةً في نفسها، بل بلحاظ الذهن وتحميله.

وعندما نقول نفس أمريّةٍ فبمعنى أنّ واقعها هٰكذا، وقد اكتشفها العقل ولم يخترعها ويفترضها من نفسه، فلو قلنا مثلًا: (إنّ زيدًا كان معدومًا بالأمس، وهو اليوم موجودٌ)، فعدم زيدٍ بالأمس يدركه الذهن، وهو أمرٌ واقعيٌّ إذ لم يكن في الأمس موجودًا، مع أنّ عدمه هٰذا ليس متحقّقًا في الخارج، وليس من اعتبارات الذهن المحضة، وإنّما اكتشفه الذهن بنوعٍ من المقايسة بين حاله اليوم وحاله بالأمس، ولما استثبت وجوده اليوم بخلاف الأمس، سلب عنه الوجود بالأمس، وحكم بكونه كان معدومًا، وهو ما نسمّيه حكمًا واقعيًّا أو نفس أمريٍّ، إذ إنّ واقع زيدٍ أنّه كان بالأمس معدومًا. أو عندما نقول: (إنّ العلّة متقدّمةٌ على المعلول، كتقدّم حركة اليد على حركة المفتاح الّذي تمسك به)، فإنّ هٰذا أمرٌ يحكم به العقل، وليس متحقّقًا في الخارج؛ إذ إنّهما يتحرّكان معًا، كما أنّه ليس من اختراعات الذهن واعتباراته المحضة.

ومثل ذٰلك أقسام الكلّيّ ومراتب الأجناس والفصول، وهٰكذا مراتب التقدّم والتأخّر وأحكام العدم، فالعقل يكتشف تقدّم العلّة على المعلول، والمعروض على العارض، وما بالذات على ما بالغير، بنوعٍ من التحليل العقليّ لواقع حال هٰذه الأمور، لا أنّه يخترع هٰذا الأحكام ويفترضها، فهي تحاليل وأحكامٌ واقعيّةٌ نفس أمريّةٍ.

والوجود الذهنيّ من بين هٰذه الأقسام هو الوجود العلميّ المفهوميّ الحاكويّ، فإنّ الصورة الذهنيّة كما حقّق في العلم الأعلى هي عين التعقّل والانكشاف الحاصل في النفس للشيء[١]، ومعنى تحقق الوجود الذهنيّ للماهيّة، هو تحقّق انكشافها وتعقّلها من قبل النفس لا غير، وليست هي صورةٌ كالصور الحسّيّة أو الخياليّة كما قد يتوهّم، ولها ثلاث حيثيّاتٍ:

حيثيّةٌ في نفسها، وهي من حيث نفسها عرضٌ قائمٌ بالنفس وهو الهيأة الانكشافيّة والتعقّليّة الحاصلة في النفس ويسمّى بالعرض النفسانيّ، وحيثيّةٌ بالنسبة إلى محكيِّها فهي مفهومٌ حاكٍ وعاكسٌ لذٰلك المحكيّ، فتكون مطابقةً له إنْ كان جوهرًا فجوهرٌ، وإنْ كان عرضًا فعرضٌ، وحيثيّة نسبتها إلى النفس وهي حيثيّة الانكشاف والظهور، حيث إنّها نفس الكشف عن محكيها للنفس وتعقّلها له، وهٰذا هو حقيقة مقولة العلم[٢].

العلم وأقسامه

العلم: هو انكشاف الشيء للنفس وتعقّلها له، وهو معنى حضور صورة المعلوم لدى العالم[٣]، وهو متوقّفٌ على ارتباط النفس بالمعلوم وحضوره عندها.

---

١. ابن سينا، التعليقات، ص١٨٩ وما بعدها.

٢. ولك أنْ تعتبر بالصورة الفوتوغرافيّة للشيء؛ فإنّ فيها هذه الحيثيّات، فهي في نفسها عرضٌ مبصرٌ (لونٌ) قائمٌ في جسم الورقة الّتي تحملها، ومن حيث المُصوَّر بها فهي تحكيه أيّ شيءٍ هو جسم شجرةٍ أو حيوانٍ أو جماد، وحيثيّةٌ بالنسبة إلى الناظر إليها حيث تكشّف له ذلك الشيء المصوّر وتفيده علمًا به، مع ملاحظة أنّ هناك فارقًا في هذه الحيثيّة هو أنّ الصورة الفوتوغرافيّة هي وساطةٌ في الكشف، وأمّا الصورة العلميّة فهي عين الانكشاف والتعقّل، حيث إنّ معنى حضور صورة الشيء عند النفس هو انكشاف الشيء لها وتعقّلها له.

٣. المشهور أنّ العلم عبارةٌ عن حضور صور الأشياء عند العقل. انظر: ابن سينا، التعليقات، ص٨٢، وكذلك: اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص١٤.، وهو صحيحٌ، ولكنّ البعض يتوهّمه كحضور الصورة الحسّيّة أو الخياليّة في الذهن، والصحيح كما حقّق في محلّه أنّ حضور الصورة بمعنى حصول حالة الانكشاف والتعقّل للشيء المعلوم، ومعنى تحقّق الوجود الذهنيّ للماهيّة هو تعقّلها من قبل النفس، وهذا هو حقيقة العلم فهو الحالة الانكشافيّة والتعقّليّة الّتي

وهٰذا الارتباط تارةً يكون مباشرًا، وذٰلك بحضور المعلوم بوجوده الخارجيّ لدى النفس، وانكشافه لها مباشرةً مثل علمنا بذواتنا وحالاتها، وهو ما يسمّى بالعلم الحضوريّ، وتارةً يكون الشيء المعلوم مباينًا للنفس، فتحصل له صورةٌ علميّةٌ تعقّليّةٌ بتوسّط آلات الإدراك لدى النفس، كعلمنا بالأشياء المباينة لنا، وهو ما يسمّى بالعلم الحصوليّ.

وهٰذا النوع يمثّل المرتبة الرابعة من مراتب الإدراك الحصوليّ، إذ إنّ الإدراك الحصوليّ يتمثّل في أربع مراتب بحسب ترتّب تجريد أدوات الإدراك للمعلوم، وهي[1]:

المرتبة الأولى: مرتبة الإدراك الحسّيّ، وهي حضور الصور الحسّيّة للكيفيّات المحسوسة في الأشياء، كاللون والشكل والطعم والرائحة والخشونة وما يقابلها والحرارة والبرودة وما شابهها، في حال مواجهتها لواحدةٍ من الحواسّ، فتحضر مع ارتباطها بعالم المادّة، وما تحمله من آثارٍ - أي في حال تقيّدها بالإشارة الحسّيّة (الهٰذيّة) - فإذا انتفت المادّة خارجًا انتفت الصورة الحسّيّة.

المرتبة الثانية: مرتبة الإدراك الخياليّ، وهو حضور الصورة المحسوسة في غير حال المواجهة، فإنّ الخيال يبرّئ الصورة المنزوعة عن المادّة تبرئةً أشدّ، وذٰلك بأخذها عن المادّة بنحوٍ لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادّةٍ؛ لأنّ المادّة وإنْ غابت أو بطلت فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلّا أنّها لا تكون مجرّدةً عن اللواحق المادّيّة؛ لأنّ الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة، فهي مجرّدةٌ عن المادّة دون آثارها من الامتداد والشكل واللون وغيرها.

المرتبة الثالثة: مرتبة الإدراك الوهميّ، وهو إدراك المعنى المجرّد لا تمام التجرّد،

تحصل في النفس بسبب ارتباطها بالمعلوم إمّا بشكلٍ مباشرٍ أو بتوسّط أدوات الإدراك وآلاته.

١. صدر المتألهين، الأسفار، ج٣، ص٣٦٠-٣٦١.

بل مخلوطًا بالعوارض المادّيّة المحسوسة كاللون والشكل والرائحة، فإنّ قوّة الوهم تتعدّى على الخيال في التجريد؛ لأنّها قوّةٌ تدرك من المحسوس ما لا يناله الحسّ، فإنّ من يرى الوردة يدرك بحسّه شكلها ولونها ورائحتها، ويدرك أيضًا شيئًا آخر وهو جمال هٰذه الوردة، وهٰكذا إدراك معنى العدوّ أو الضارّ من صورة الذئب، فإنّ الحسّ لا يدرك إلّا العوارض المحسوسة؛ وأمّا أنّ هٰذا جميلٌ أو ضارٌّ أو عدوٌّ ومنفورٌ عنه فالّذي يدركه هو قوّة الوهم، وهي وإنْ استثبتت وحفظت المعنى غير المحسوس بعد غياب المحسوس، لٰكنّها لا تجرّده تجريدًا تامًّا، بل تحفظه مع ما تعلّق به من صورةٍ خياليّةٍ، فكان الوهم لا يدرك معنى صرفًا، بل مخلوطًا.

المرتبة الرابعة: مرتبة الإدراك العقليّ، وهو حضور المعاني الكلّيّة المجرّدة عن المادّة وآثارها، فالقوّة العاقلة تدرك الصور بأنْ تأخذها أخذًا مجرّدًا عن المادّة من كلّ وجهٍ، فأمّا ما هو متجرّدٌ بذاته عن المادّة فالأمر فيه ظاهرٌ، وأمّا ما هو موجودٌ للمادّة فإمّا لأنّ وجوده مادّيٌّ، وإمّا عارضٌ له ذٰلك، فتنزعها عن المادّة من كلّ وجهٍ وعن لواحق المادّة، فتنتزع عن الأفراد الكثيرة طبيعةٌ واحدةٌ، تفرزها عن كلّ كمٍّ وكيفٍ وأينٍ ووضعٍ مادّيٍّ، ثمّ تجرّدها عن كلّ ذٰلك، فتصلح أنْ تقال على كلّ أفراد تلك الكثرة.

ومرتبة الإدراك العقليّ هو المسمّى بالعلم الحصوليّ، إذ جرى الاستعمال العرفيّ العامّ والاصطلاح المنطقيّ الخاصّ على تسمية هذه المرتبة بالعلم دون غيرها من المراتب؛ ولذلك لا يقال للحيوانات إنّها عالمةٌ رغم أنّها تشترك مع الإنسان في بقيّة المراتب[1]. وهو ينقسم إلى التصوّر والتصديق، فالتصوّر هو فهم المعنى وإدراكه إدراكًا بسيطًا خاليًا من الحكم، فهو انكشاف المعلوم وتعقّله في نفسه في الواقع من جهة معناه وحقيقته، ومتعلّقه المفردات والمركّبات التامّة والناقصة.

والتصديق هو الحكم على الخبر، أي ترجيح النفس لأحد طرفي النقيض ـ

١. الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص٩٥.

الثبوت وعدمه ـــ في النسبة المُدرَكة بين أمرين والحاكية عن واقع العلاقة بينهما، فهو انكشافٌ حكميٌّ، بمعنى انكشاف ثبوت النسبة أو عدمه للنفس، ويختصّ بالمركّبات التامّة الخبريّة.

فكلٌّ من التصوّر والتصديق هو انكشاف للنفس، ولكنّ متعلّق هٰذا الانكشاف يختلف بينهما ففي التصوّر يكون متعلّق الانكشاف هو المعنى، وفي التصديق هو ثبوت النسبة أو عدم ثبوته، ولا بدّ أن يعلم أنّ التصديق يكون دائمًا بعد التصوّر، لوضوح أنّ الحكم والترجيح بثبوت النسبة بين معنيين أو عدمه يتوقّف أوّلًا على فهم هذين المعنيين وفهم الانتساب بينهما، وإلّا كيف يتمّ الحكم بالانتساب أو عدمه.

والعلم التصديقيّ ينقسم إلى يقينيٍّ وظنّيٍّ، فاليقينيّ هو ترجيح أحد طرفي النقيض في النسبة من دون احتمال الطرف المخالف، وأمّا الظنّيّ فهو ترجيح أحدهما مع احتمال الطرف الآخر، وهٰذا الطرف المرجوح يسمّى بالطرف الموهوم، ونسبة الاحتمال المتعلّقة به تسمّى بالوهم[١].

وكلٌّ من التصوّر والتصديق إمّا بديهيٌّ يرتسم في النفس من دون كسبٍ ونظرٍ لوضوح متعلّقه لها، وإمّا نظريٌّ يحتاج إليه، وما يكتسب به التصوّر النظريّ يسمّى بالمعرّف، وما يكتسب به التصديق النظريّ يسمّى بالدليل، فكان المعرّف والدليل هو موضوع علم المنطق، وأجزاؤهما الصوريّة والمادّيّة وأقسامها هي موضوعات مسائله، والبحث المنطقيّ يدور دائمًا حول عوارضها الذاتيّة.

---

١. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ مفردة الوهم لها استعمالاتٌ متعدّدةٌ، فهي في اللغة بمعنى الغلط والسهو، وفي الاصطلاح تستعمل بثلاثة معان، أحدها المعنى الذي في المتن، والثاني بمعنى الإدراك الوهمي: وهو إدراك المعاني المجردة الجزئية المتعلقة بصورة محسوسة أو متخيلة، والثالث هو القوة التي تدرك النفس بها تلك المعاني، فلا بدّ من معرفتها والتوجّه لها، حتّى لا يوقع في الغلط من هذه الجهة.

الجهل وأقسامه

وأمّا الجهل فهو ما يقابل العلم، أي عدمه فيما يكون من شأنه الاتّصاف به، وهو ينقسم بانقسامه، فعدم انكشاف المعنى وعدم فهمه يسمّى جهلًا تصوّريًّا، وعدم الحكم بترجيح أحد طرفي النسبة في القضايا الخبريّة هو الجهل التصديقيّ، وعليه فالجهل التصديقيّ يكون عندما تتحيّر النفس وتشكّ فلا ترجّح أحد الطرفين على الآخر، ويسمّى بالشكّ.

ثمّ إنّا لو لحظنا حال الشخص من حيث علمه بالشيء أو عدمه، بأنْ جعلنا متعلّق علمه هو علمه نفسه بشيءٍ أو عدمه، كان على أربعة أحوالٍ، فتارةً يكون عالمًا بالشيء وهو يعلم أنّه عالمٌ به، فهٰذا هو العالم المستغني عن الكسب، وتارةً يكون عالمًا بالشيء ولٰكنّه يجهل أنّه عالمٌ به، فهٰذا هو الغافل الّذي يحتاج إلى التنبيه، وتارةً يكون جاهلًا وهو يعلم أنّه جاهلٌ فهٰذا يمكن فيه الاسترشاد وطلب العلم، وتارةً يكون جاهلًا وهو يجهل أنّه جاهلٌ إمّا لغفلةٍ فيعلم حاله بعد الانتباه والتوجّه، أو لأنّه قد علم بذٰلك الشيء على وجه غلطٍ، وهو يعتقد المطابقة للواقع، فهٰذا هو الجاهل المركّب الّذي يمنعه جهله من الاسترشاد وطلب العلم.

وعلى هٰذا فأقسام الجهل ثلاثة:

الجهل البسيط التصوّريّ: وهو عدم انكشاف معنى الشيء، مع التفاته إلى جهله وعدم تصوّره.

الجهل البسيط التصديقيّ: وهو عدم ترجيح أحد طرفي النسبة، مع التفاته إلى جهله وشكّه.

الجهل المركّب التصديقيّ: وهو عدم ترجيحه لما حقّه الترجيح من طرفي النسبة، وترجيحه للطرف الآخر مع عدم التفاته لجهله، ويعتقد بأنّ ما رجّحه مطابقٌ لما هو الواقع.

تنبيهان:

الأول: قد يتوهم وجود قسم رابع للجهل، وهو المركّب التصوّريّ، استيفاءً للفروض العقلية، وذلك بأنْ يُدَّعى أنّه عبارةٌ عن وقوع الغلط في تصوّر معنًى معيّنٍ، ويتوهم أنّ ما حصل من فهم للمعنى هو الواقع، كمن يتصوّر النفس على أنّها عرضٌ ماديٌّ قائمٌ في جسم الإنسان. ولكن الصحيح أن هذا من الجهل المركّب التصديقي؛ لأن تصور المعنى هنا جُعل موضوعًا لمحمول هو مطابقته للواقع، فيكون من التصديقات لا من التصوّرات.

الثاني: قد يكون منشأ الجهل التصديقيّ هو الجهل التصوّريّ، وقد يكون منشؤه شيئًا آخر، فمثلًا في الجهل البسيط قد لا يتصوّر شخصٌ معنى النفس فلا يستطيع أنْ يحكم عليها بشيءٍ، وقد لا يكون كذٰلك، كمن يعرف معنى النفس ويعرف معنى التجرّد، ولكن لا يعلم بأنّ النفس مجرّدةٌ لعدم قيام الدليل لديه على ثبوت النسبة بينهما أو انتفائها. ومثاله في الجهل المركّب من يتصوّر معنى الإنسان أنّه وجودٌ ماديٌّ فقط، ثمّ يحكم بعدم وجود كمالاتٍ معنويّةٍ له، وقد لا يكون كذٰلك، من قبيل من يعرف معنى واجب الوجود ويعرف معنى صفاته ثمّ يحكم بأنّ صفاته ليست عين ذاته، لوجود غلطٍ ما في دليله.

الغرض من علم المنطق

لمّا كان الفكر هو عمليّة انتقال النفس من علومٍ حاضرةٍ لديها إلى أخرى غائبةٍ عنها مطلوبةٍ لها، وذٰلك بتجميع المعلومات اللازمة لمطلوبها - بعد التوجّه إليه بالطلب - ممّا هو حاضرٌ عندها، وترتيبها على صورةٍ ما موصلةٍ إلى ذٰلك المطلوب، ولمّا كان ذٰلك الطلب والتجميع والترتيب من أفعال النفس الإراديّة كان قد يقع على وجهٍ صوابٍ، وقد لا يقع كذٰلك؛ فاحتاجت النفس إلى قانونٍ تجري عليه يعصمها عن الوقوع في الوجه غير الصائب، وهٰذا القانون هو ما تتبنّى الأبحاث المنطقيّة البحث عنه وبيانه وإثباته.

فالغرض من المنطق هو أنْ يكون عند الإنسان تلك الآلة القانونيّة الّتي تعصم فكره من الخطأ والضلالة عند مراعاته لها، فهو علمٌ يُتعلّم فيه ضروب الانتقالات الذهنيّة من أمورٍ حاصلةٍ إلى أمورٍ غير حاصلةٍ يراد تحصيلها، وكيفيّة تأليفها ومعرفة ما هو جارٍ على الاستقامة منها وموصلٍ إلى الصواب، وما ليس كذٰلك[١].

فائدة علم المنطق

قال بهمنيار في التحصيل: «والمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرّف أنّ من أيّ الصور والموادّ يكون الحدّ الصحيح، الذي يُسمّى حدا، والقياس الصحيح الذي يُسمّى برهانًا، وتعرّف أنّه من أيّ الصور والموادّ يكون الحد الإقناعي الذي يُسمّى رسمًا، وعن أيّ الصور والموادّ يكون القياس الإقناعي الذي يُسمّى ما قوي منه وأوقع تصديقًا مشبهًا باليقين جدليًا، وما ضعف منه وأوقع ظنًّا غالبًا خطابيًا، وتعرّف أنه عن أيّ صورةٍ ومادةٍ يكون الحدّ الفاسد، وعن أي صورةٍ ومادةٍ يكون القياس الفاسد، الذي يُسمّى مغالطيًا وسوفسطائيًا، وعن أيّ صورةٍ ومادةٍ يكون القياس الذي لايوقع تصديقًا البتة ولكن تخيل، بأنْ يُرغّب النفس في شيءٍ أو ينفّرها أو يقرّرها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعري. فهذه فائدة صناعة المنطق، ونسبته إلى الرويّة نسبة النحو إلى الكلام أو العروض الى الشعر»[٢].

لمّا كان الغرض المتعلّق بدراسة علم المنطق هو معرفة القواعد العامّة للتفكير الصحيح، ولمّا كان الفكر البشريّ هو نتاج عمليّة التفكير هٰذه، كانت دراسة المنطق وإتقانه ومهارة تطبيقه ينعكس إيجابًا على مباني الفكر البشريّ، بكلّ أبعادها النظريّة والعمليّة، ممّا يؤدي إلى بناء رؤيةٍ كونيّةٍ صحيحةٍ وواقعيّةٍ، وما يترتّب عليها من أيديولوجية حقّةٍ، تعيّن في النهاية سلوك الإنسان في الدنيا، ومصيره في الآخرة.

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٨.

٢. بهمنيار، التحصيل، ص٥.

ومرادنا من الرؤية الكونيّة مجموعة الآراء والنظريّات العامّة حول وجود الإنسان والعالم ومبدئهما، والّتي يعبّر عنها في علم العقائد بأصول الدين، ومن الأيديولوجية هو مجموعة النظم والقوانين العامّة الّتي تحكم سلوك الإنسان في حياته الدنيا، وهي متفرّعةٌ عن الرؤية الكونيّة، وهي في الاصطلاح الدينيّ تشكّل الأحكام الكلّيّة العامّة من فروع الدين.

والّذي لا يتقن قواعد المنطق أو لا يراعيها عند التطبيق فهو في معرض الانحراف الفكريّ والسلوكيّ كما هو واضحٌ.

واضع علم المنطق

يعدّ الفيلسوف الإغريقي أرسطو طاليس (٣٨٤- ٣٢٢) ق.م أوّل من دوّن في علم المنطق، إذ هذّب مباحثه، ورتّب مسائله وفصوله، وجعله أوّل العلوم الحكميّة وفاتحتها.

من أي العلوم هو ومرتبته بين العلوم وأنحاء التعليم فيه

يعدّ المنطق من العلوم الآلية التي يتوصّل بها إلى سائر العلوم النّظريّة والعمليّة، وهو لا يتوقّف على علمٍ آلي آخر؛ لأنّ بعضه تنبيهٌ وتذكير، وبعضه إفادةٌ منتظمة، يُؤمن فيها الغلط، فلا يحتاج إلى منطقٍ آخر قبله، كالحساب والهندسة، أو كالنحو إلى الكلام، أو العروض إلى الشّعر.

وأما مرتبة المنطق بين العلوم فهو أنْ يقرأ بعد تهذيب الأخلاق، وتقويم الفكر ببعض العلوم الرّياضيّة من الهندسة والحساب، متقدمًا على جميع العلوم؛ لأنه آلتها.

وأما أنحاء التعاليم التي هي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان[١]،

---

١. صدر المتألهين، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص٢١.

فكلّها موجودةٌ في المنطق: فالتّقسيم هو التّكثير من فوق إلى أسفل، كتقسيم الجنس إلى الأنواع، والتحليل: هو التّكثير من أسفل إلى فوق، والتّحديد: هو فعل الحدّ، و هو ما يدلّ على ذات الشيء دلالة مفصّلة، بخلاف الاسم، فإنّه يدلّ عليه دلالة مجملة، والبرهان طريق موثوق به، موصل إلى الوقوف على الحقّ و العمل بذلك[١]، وجميع هذه الأنحاء بديهيةٌ لا تحتاج إلى أنْ تتعلم في علم قبلها، وما يعتمد فيها من البرهان فهو البراهين التي تعتمد على البديهيات من حيث المادة، والهيئات البديهية كالضرب الأول من الشكل الأول.

مسائل علم المنطق

لمّا كان العلم ينقسم نوع انقسامٍ إلى البديهي، والنظري، والبديهي ما يحصل في النفس بنحو تلقائي، من غير طلبٍ علمي وتفكيرٍ صناعي، وهذا الانقسام يشمل كلا قسمَي العلم من التصوّر والتصديق، فمثاله في التصوّر إدراكنا لمفهوم الوجود والتحقّق أو الشيء أو الوحدة والكثرة، وفي التصديق كإدراكنا بكون الكلّ أعم من الجزء، واستحالة اجتماع النقيضين وما شابه ذلك، وهذا القسم لا يحتاج إلى صناعة المنطق؛ لوضوح المعنى والصدق في كلٍّ من القسمين. أمّا النظري فيكون مجهولًا للنفس أولًا، فتحتاج فيه إلى طلبٍ علمي وتفكيرٍ صناعي، ولما كانت عملية التفكير بكلتا حركتيها التي مرّ ذكرها إراديةً للنفس، فقد تقع على وجهٍ صحيح، وقد تقع على نحوٍ خاطئ، احتاج هذا القسم، أي: النظري، إلى صناعة قواعد التفكير من أجل أن تضمن الصحة في عملية التفكير والسير الاستدلالي.

ولما كان الشيء في هذا القسم من العلم (النظري) قد يجهل تصوّرًا فلا يتصوّر معناه إلى أنْ يُعرّف، مثل حقيقة العقل أو النفس في الحكمة، أو الزوايا المتناظرة أو المثلث متساوي الساقين في الرياضيّات، وكذٰلك قد يجهل من جهة التصديق إلى أنْ يُعلَم، كقولهم في العلم الأعلى: (واجب الوجود لا

١. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص٢٩ وما بعدها.

ماهيّة له)، وكقولهم في الرياضيّات: (في المثلّث قائم الزاوية، مربّع طول الوَتَر يساوي مجموع مربّعي طولي الضلعين القائمين).

كان السلوك الطلبيّ منّا في العلوم ونحوها إمّا أنْ يتّجه إلى تصوّرٍ أو تصديقٍ يستحصل، وقد جرى اصطلاح المناطقة على تسمية الشيء الموصل إلى تصوّر المطلوب (قولًا شارحًا)، وهو على قسمين: حدٍّ ورسمٍ، كما جرت العادة بأنْ يُسمّى الشيء الموصل إلى التصديق (دليلًا)، وقد قسّموه إلى قياسٍ واستقراءٍ وتمثيلٍ.

وبهما ـ القول الشارح والدليل ـ ينتقل الذهن من المعلوم الحاصل إلى المطلوب المستحصل، فكان البحث المنطقيّ يتعلّق بمبادئ القول الشارح وكيفيّة تأليفه، حدًّا كان أو غيره، ومبادئ الدليل وكيفيّة تأليفها، قياسًا كان أو غيره.

ومن هنا قسّموا مسائل علم المنطق إلى قسمين رئيسين: القسم الأوّل في كاسب التصوّر (القول الشارح)، والقسم الثاني في كاسب التصديق (الدليل).

ثمّ إنّ كلًّا منهما ينقسم البحث فيه إلى بحثٍ صوريٍّ وبحثٍ مادّيٍّ، فالمادّيّ في كاسب التصوّر يبحث فيه عن أنحاء المفاهيم الّتي تنفع في تعريف حقائق الأشياء، وهي ذاتيات الشيء من الجنس والفصل والنوع، أو تميّزها عن غيرها، وهي العرضيات من العرض العام والخاصة، ويبحث عن ذلك في باب الكلّيّات الخمسة.

ويبحث في الصوريّ عن كيفيّة ترتيب هٰذه الكلّيّات على هيأةٍ صحيحةٍ لتحصيل المجهول التصوريّ، وهي إمّا الحد وإمّا الرسم، ويبحث عنها في بحث المعرّف، وأضافوا الى هذا القسم البحث عن المعاني التي تكون أجناسًا عاليةً لجميع الموجودات في عالم الإمكان، من حيث هي معانٍ كليةٍ جامعةٍ تدخل في تكون ذات الماهيات، وهي الجوهر، والكيف والكم والأين والمتى والوضع والإضافة والجدة والفعل والانفعال، ولم يبحثوا عنها هنا من جهة كيفية وجودها؛ لإنّه بحثٌ فلسفيّ ليس علم المنطق محلّه، ويبحث عنها في باب المقولات.

وأمّا قسم التصديقات فإنّ البحث الصوريّ في كاسب التصديق هو الحجة أو الدليل يدول في هيأة الحجّة (الدليل)، وكيفية انقسامها إلى قياسٍ واستقراءٍ وتمثيل، ويبحث عن ذلك في باب القياس.

ولكن حيث كان الدليل يتألّف من قضايا، لا معانٍ مفردة، كان لا بدّ من البحث عن القضايا، وهي المركّب التام الخبري الذي يمكن أنْ يوصف بالصدق أو الكذب، وانقسامها إلى حمليةٍ وشرطيةٍ، وأقسام كلّ واحدةٍ منها، ويبحث عنها من حيث كيفيّة تركيبها ومفادها وأحكامها، ولما كانت القضايا تتركّب من المفردات، سُمّيت بالتركيب الأوّل، والأقيسة وما يتبعها تُسمّى بالتركيب الثاني، ويبحث عن القضايا في بابٍ خاصٍّ يُسمّى باب القضايا أو العبارة، وهو مقدم على باب القياس.

وأمّا البحث المادّيّ منه فيبحث فيه عن موادّ الأقيسة، وهي القضايا وأقسامها من حيث كيفيّة تعلّق أنحاء التصديق بها، أو ما يجري مجرى التصديق من التخييل أو الانقباض والانبساط تجاه أمرٍ معيّن، وانقسام الأدلّة بحسبها وبحسب الغاية من تكوين الدليل إلى الصناعات الخمس، فالبرهان هو قياسٌ من حيث الصورة ولكن تستعمل فيه اليقينيات لغرض الكشف عن الواقع، ويبحث عنه في باب القياس، والجدل تستعمل فيه المشهورات والظنيات لأجل الغلبة على الخصم، ويبحث عنه في باب الجدل، والخطابة تستعمل فيها المشهورات لغرض إقناع الجمهور بأمرٍ معين، ويبحث عنها في باب الخطابة، والمغالطة تستعمل فيها المشبهات لأجل التغليط: وهو أيقاع الغير في الغلط، أو الامتحان، ويبحث عنها في باب المغالطة، والشعر تستعمل فيه المخيلات لأجل قبض النفوس أو بسطها تجاه أمرٍ معين، ويبحث عنه في باب الشعر.

فتكون أبواب المنطق تسعة مترتبة بحسب تقدمها في البحث، وتوقّف بعضها على بعض، وهي: باب الكلّيّات الخمسة ومعها المعرِّف، باب المقولات، باب القضايا، باب القياس وتوابعه من التمثيل والاستقراء، باب البرهان، باب

الجدل، باب الخطابة، باب المغالطة، باب الشعر.

وتسبق هذه الأبواب مقدّمةٌ يُذكر فيها بعض المباحث التي تعدّ من مبادئ علم المنطق، وليست من مسائله، ولكنها تبحث في هذا الموضع لعدم بحثها في بقية العلوم على النحو الذي ينفع المنطقي، ولكون المنطق متقدمًا على جميع العلوم بحسب التحصيل كما تقدّم، ويبحث فيها عادةً عن المفاهيم وأقسامها والعلاقات بينها، وبحث الدلالة وكيفية دلالة الألفاظ على المعاني، وبحث الحمل وأقسامه.

وقد بيّن الشيخ الرئيس ابن سينا أبواب المنطق بحسب ما هو موجود في التعليم الأوّل لأرسطو، وأضاف إليها باب الكليات الخمسة الذي أضافه فرفريوس، بالبيان التالي:

الباب الأول: يشتمل على أقسام الألفاظ والمعاني، من حيث هي كلية ومفردة، ويتضمنه كتاب إيساغوجي تصنيف فرفوريوس، وهو المعروف بالمدخل.

الباب الثاني: يتبيّن فيه عدد المعاني المفردة الذاتية، والشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهةٍ ما هي تلك المعاني، من غير شرطٍ تحصلها في الوجود أو قوامها في العقل، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بقاطيغورياس، أي: المقولات.

الباب الثالث: يتبيّن فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والإيجاب، حتى تصير قضيةً وخبرًا يلزمه أنْ يكون صادقًا أو كاذبًا، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بباريمينياس، أي: العبارة.

الباب الرابع: يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألّف منها دليل، يفيد علمًا بمجهولٍ وهو القياس، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بانالوطيقا الأولى، أي: التحليل بالقياس.

الباب الخامس: يعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياه التي هي مقدماته،

حتى يكون ما يكتسب به يقينًا لا شكّ فيه، وعليه يشتمل كتابه المعروف بانالوطيقا الثانية، أي: البرهان.

الباب السادس: يشتمل على تعريف القياسات النافعة في مخاطبة من ينقص فهمه أو علمه عن تبيين البرهان، في المحاورات التي يراد منها إلزام محمود أو تحرز عن إلزام مذموم، والمواضع التي تكتسب منها الحجج النافعة في الجدل، والوصايا للمجيب والسائل، ويتضمنه كتابه المعروف بطوبيقا، أي صحة المواضع، ويقال عنه أيضا ديالقطيقي، أي: الجدلي، وبالجملة تعرف منه القياسات الإقناعية في الأمور الكلية.

الباب السابع: يشتمل على تعريف المغالطات التي تقع في الحجج والدلائل، وأنحاء السهو والزلة فيها، والتنبيه على وجه التحرز منها، ويتضمنه كتابه المعروف بسوفسطيقا، أي: نقض شُبه المغالطين.

الباب الثامن: يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور، على سبيل المشاورات والمخاصمات، أو المدح أو الذم، أو الحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والإغراء وتصغير الأمر وتعظيمه، ووجوه الإعذار والمعاتبات، ووجوه ترتيب الكلام في كلّ قضيةٍ وخطبة، ويتضمّنه كتابه المعروف بريطوريقي، أي: الخطابة.

الباب التاسع: يشتمل على الكلام الشعري، أنّه كيف يجب أنْ يكون في كلّ فن، وما أنواع التقصير والنقص فيه، ويشتمل عليه كتابه المعروف ببويطيقا، أي: الشعري[١].

---

١. ابن سينا، رسالة أقسام الحكمة، المطبوعة في ضمن كتاب «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، ص١١٦-١١٨.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، الناشر: مكتبة الإعلام الإسلامي- بيروت، سنة ١٤٠٤هـ.

٢. ــــــــــــ، الشفاء (المنطق)، تحقيق سعيد زايد، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي- قم المقدسة، سنة ١٤٠٤هـ.

٣. ــــــــــــ، رسالة أقسام الحكمة، أو رسالة في أقسام العلوم العقلية، وهي الرسالة الخامسة المطبوعة في ضمن كتاب (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، الناشر: دار العرب- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٢٦هـ.

٤. أرسطو طاليس، النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق وتقديم: د. فريد جبر، نشر: دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ.

٥. بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٧هـ.

٦. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف، كتاب التعريفات، الناشر: ناصر خسرو- طهران، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٢هـ.

٧. الحِلّي، الحسن بن يوسف بن المُطهّر، الجوهر النضيد، تصحيح: محسن بيدارفر، الناشر: منشورات بيدار- قم المقدسة، الطبعة الخامسة، سنة ١٤١٣هـ.

٨. ــــــــــــ، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، تقديم وتحقيق: الشيخ فارس الحسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢.

٩. الداماد، محمّد باقر بن محمّد الحسيني الاسترآبادي، الأفق المبين، تصحيح: حامد ناجي أصفهاني، الناشر: ميراث مكتوب - طهران، سنة ١٣٩١هـ.

١٠. الشيرازي، قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الكازروني، شرح حكمة الإشراق، الناشر: منتدى الآثار والمفاخر الثقافية - طهران، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥ هـ.

١١. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحاشية على إلهيات الشفاء، الناشر: منشورات بيدار- قم المقدسة.

١٢ . ــــــــــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث- بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨١م.

١٣ . الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، أجوبة المسائل النصيرية، بعناية: عبد الله نوراني، الناشر: معهد العلوم الإنسانية- طهران، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ .

١٤ . ــــــــــــــــــ، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، منشورات جامعة طهران، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ.

١٥ . ــــــــــــــــــ، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة- قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ.

١٦ . الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، منطقيات الفارابي، تحقيق و تقديم: محمد تقي دانش پژوه، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي- قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ.

١٧ . المظفر، محمد رضا، المنطق، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة.

١٨ . النراقي، محمّد مهدي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تصحيح: حامد ناجي، الناشر: مؤتمر تخليد ذكرى المحققين النراقيين- قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ.

١٩ . اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم المقدسة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ.

النقد الأخباري لعلم المنطق

قراءةٌ رصديةٌ نقديةٌ في محاولة الأمين الأستر آبادي رحمه الله

الأستاذ الشيخ حسين إبراهيم شمس الدين[1]

مُلخّص البحث

يتمحور هذا البحث حول الرصد التاريخي الفكري لأهم المحطّات التي مرّ بها علم المنطق في التاريخي الشيعي الإمامي، وهي مرحلة دخول الفكر الأخباري دخولًا ناقدًا إلى الساحات المختلفة للعلوم الإسلامية، لا سيّما علم أصول الفقه وعلم المنطق والحكمة الإلهية، إذ شكّلت هذه المرحلة بريادة محمد الأمين الأستر آبادي (المتوفى ١٠٣٣ هجري قمري) - المعروف بالمحدث الأستر آبادي أو بالمولى الأستر آبادي- تحديًا جديدًا وضع المناطقة أمام جملةٍ من الأسئلة والإشكاليات حول جدوى علم المنطق أولًا، ومدى انسجامه مع معطيات النصّ الديني الوارد عن الأئمّة عليهم السلام ثانيًا.

في هذا البحث، نحاول تقديم قراءةٍ رصديةٍ ونقديةٍ لمحاولة المولى الأستر آبادي نقد حجّية التفكير المنطقي بشقّيه المادي والصوري، ومن ثم تقويم جملةٍ الإشكالات التحليلية العقلية والنقلية التي طرحها في هذا الصدد.

وقد انتهينا- كما سيجد القارئ- إلى أنّ التفكير النقدي للأمين الأستر آبادي كان منطلقًا من حرصٍ شديدٍ على حفظ النصّ الديني، ومن إيمانٍ راسخ بتأثير النقل في صياغة المعتقدات والأحكام الدينية، ولكن أيضًا مع تأمّلٍ فيما طرحه من أنّ هذا التأثير قد يصل إلى مرحلة الاستغناء عن أداة المنطق.

---

١. متخصص في علم اجتماع المعرفة، وطالب في الحوزة العلمية / لبنان.

المقدّمة

إنّ دراسة أيّ علمٍ من العلوم من منظارٍ تاريخيّ لا يكون ذا نمطٍ واحد، إذ يمكن لنا أنْ نبحثً بحثًا تأريخيًا داخليًا تارةً، أو بحثًا تأريخيًا خارجيًا تارةً أخرى.

ونقصد بهذا التفريق أنّنا لو أردنا أنْ نبحث عن علم المنطق في التاريخ الإسلامي الإمامي- وهو محلّ بحثنا ههنا- فإنّ الباحث قد يدخل البحث من جهة القضايا أو المفاهيم المنطقية وكيفية نشأتها وتطوّرها والصياغات المختلفة التي اتّخذها المناطقة تجاه هذه القضية أو تلك على مرّ المراحل والمنعطفات التاريخية، فيأخذ مثلًا موضوع (البديهيات التصورية والتصديقية) التي تمثّل أحد أركان البحث المنطقي، ويبحث عن نشوئها في التاريخ الإسلامي، والشخصيات الأولى الرائدة في طرحها والصياغات المختلفة لها، سواء قبل الفارابي أم بعده مرورًا بابن سينا في المشرق العربي، أو كذلك في المغرب العربي عند ابن رشد وغيره. وهذا النوع من البحث وإنْ كان يلاحظ المسائل في سياقاتها التطورية التاريخية إلّا أنّه نحوٌ من البحث الداخلي - كما استقربنا تسميته-؛ لأنّه يلاحظ الموضوعات المنطقية نفسها في السياقات التاريخية من دون نظرٍ إلى أيّ أمرٍ خارج المنطق وعلمائه ومصنفاته.

وأمّا الصنف الثاني من الأبحاث التاريخية التي قد يشتغل بها الباحث في تاريخ العلوم، فهو ما سمّيناه البحث التاريخي الخارجي، وذلك بأنْ يجعل الباحثُ العلمَ - كعلم المنطق مثلًا- في سياقٍ اجتماعي، سياسيّ، حضاريّ، دينيّ، بنحو يلاحظ حركة هذا العلم وفق الصيرورة العامّة الحضارية، فلا يقصر نظره على مفاهيم العلم ذاته وكيفية تطور صياغاتها وتبدلّها عبر الزمن، بل يلاحظ أولًا السياق التفاعلي الحضاري، ومن ثم يراقب العلم

المبحوث عنه كعنصرٍ من العناصر المتفاعلة في هذا السياق الحضاري العام، فيرصد كيفية تأثّره وتأثيره في الفضاء العام، ومثال ذلك أنْ يدرس الباحثُ علمَ المنطق وكيفية دخوله إلى العالم الإسلامي، والجدالات والمناقشات التي أثارها بين مختلف أصناف العلماء، كالمُحدّثين والنحاة والأخباريين، وما هي أبرز النقود المتوجهة إليه من قبل هؤلاء، وكيف أعاد تمَوْضعه في العلاقة التي تربطه مع النصّ الديني مثلًا، وغيرها من القضايا.

ثم إنّ الصنف الثاني يتنوّع بتنوّع الفضاءات الفكرية والحضارية التي نأخذ العلم فاعلًا أو متأثّرًا فيها، فيمكن لنا أنْ نأخذ علم المنطق في الفضاء السياسي الاجتماعي الذي نشأ فيه ونبحث عن أسباب دخوله إلى العالم الإسلامي، والدواعي التي كانت كامنةً وراء ذلك. كما يمكن لنا –من جهةٍ أخرى– أنْ نأخذه في فضاء سائر العلوم والأفكار، أي نرصد حركة المنطق النقدية والتفاعلية في إطار العلوم المختلفة دون الخوض في فضاءاتٍ سياسيةٍ أو اجتماعية.

وقد كُتب في الحالة الأولى الكثير حول علم المنطق، وكيفية ترجمته، والسياقات التي نشأ فيها من الناحية التاريخية السياسية، حتى إنّ بعض الدراسات ركّزت كلّ نظرها على هذه القضية فطرحت أبحاثًا من قبيل (السياسات الداخلية وحركة الترجمة)[1]، و(الصراعات الحضارية المختلفة وأثرها على دخول علم المنطق إلى العالم الإسلامي) وغيرهما، بل نجد أنّ في التراث الإسلامي القديم قد طُرح مثل هذا البحث كما في فهرست ابن النديم الراجع إلى القرن الرابع الهجري حيث أورد حكاياتٍ –كما في تعبيره– حول الأسباب والظروف الداعية لإدخال المنطق والحكمة إلى العالم الإسلامي،

١. راجع: ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة: د. نقولا زياده، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ٢٠٠٣، صفحة: ١٤١ وما بعدها.

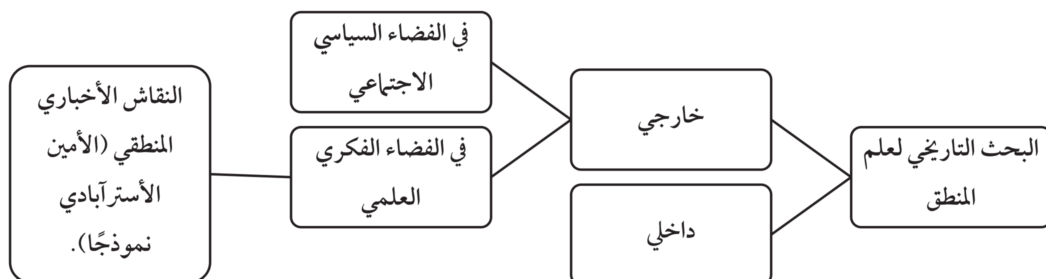
واللافت أنّه عدّ في بعض المنقولات أنّ «أحد الأسباب في ذلك أنّ المأمون رأى في منامه كأنّ رجلًا أبيض اللون، مشربًا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: وكأنّي بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت؟ قال أنا أرسطاطاليس! فسررت به، وقلت: أيّها الحكيم! [ثم ينقل بعض التفاصيل إلى أنْ يقول]...فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب»[١].

وأما في الحالة الثانية للبحث، وهي أنْ يُبحث في الفضاء المعرفي والفكري حول تطوّر تاريخ علم المنطق - أو أيّ علمٍ آخر- فقد جرت مناقشاتٌ وسجالاتٌ على طول التاريخ الإسلامي بين المناطقة وغيرهم من الفئات المختلفة، كالنحويين والصوفيين والمحدّثين والأخباريين، وكلُّ فئةٍ من هذه الفئات كان لها نقاشاتٌ مختلفةٌ عن الفئة الأخرى، فالنحوي مثلًا كان يجد أنّ النحو يغني عن المنطق الذي نُقل من كتب أرسطو، ففي (مقابسات) التوحيدي يذكر ما لفظه: « قلت لأبي سليمان[المنطقي]: إنّي أجد بين المنطق والنحو مناسبةً غالبةً ومشابهةً قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطقٌ عربي، والمنطق نحوٌ عقلي»[٢]، وكذا بعض أهل التصوف كانت لهم مواجهاتٌ مع المنطق وطرق الاستدلال الفلسفية من جهة أنّ الطريق المنطقي لا يشكل غاية المعرفة، وبتعبير آخر « إنّ العقل والاستدلال معتبران بحد ذاتهما، وليسا مرفوضين من وجهة نظر العرفاء، غير أنّ ما يذمه كبار أهل المعرفة هو التوقّف في مرحلة الاستدلال الفلسفي وتجاهل المقامات المعنوية للسلوك

١. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت - لبنان، بدون تاريخ، صفحة ٣٣٩.
٢. أبو حيّان التوحيدي، المقابسات، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، صفحة ١٦٩.

والشهود العرفان»[١].

ومن الفئات التي كان لها حضورٌ في التاريخ الإسلامي وبالخصوص الشيعي الإمامي من جهة نقدهم للمنطق الأرسطي في بعض قضاياه، فئة الأخباريين، إذ يشكل رصد نقدهم وأثره، والنقاشات التي أُثيرت من قبلهم رصدًا تاريخيًا لحركة المنطق في الفضاء الفكري - لا السياسي الاجتماعي- الإسلامي، وكان أحد أهمّ أركان هذه الحركة ورائدها هو المولى محمد أمين الأسترآبادي (المتوفى ١٠٣٣ هجري قمري)، الذي أثار جملةً من المناقشات لا بخصوص المنطق فحسب بل بما يشمل التفكير الأصولي - أي أصول الفقه-، وهذه المحطّة التاريخية عند هذا العلَم من أعلام الإمامية هي بالتحديد محلّ بحثنا ههنا. (الرسم البياني أدناه يحدد محل البحث).



(الرسم البياني رقم١)

ثم إنّ المراجعة لأهم المتون التي كتبها الأمين الأسترآبادي في هذا المجال وهو كتاب (الفوائد المدنية)، وبتبعه بعض الكتب الأخرى من قبيل (الحاشية على أصول الكافي) يجعلنا أمام حقيقة أنّ الإشكال الأساسي المركزي الذي سطّره على المنطق يرجع إلى قضيةٍ واحدةٍ وهي أنّ علم المنطق لا قيمةَ له في

١. غلام حسين الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ١: ١٦- ١٧.

جنبةٍ من جوانبه، وهي المسماة بالمنطق من جهة المادّة - أو المنطق المادي-، واستدلّ على ذلك تارةً بأدلّةٍ عقليةٍ وأخرى بأدلةٍ نقلية، فقال: «القواعد المنطقية إنّما هي عاصمةٌ عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيم المواد على وجهٍ كلّي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدةٌ بها نعلم أنّ كلّ مادّةٍ مخصوصةٍ داخلة في أيّ قسمٍ من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك. وممّا يوضح ما ذكرناه من جهة النقل الأحاديث المتواترة معنى...»[١].

ومن هنا ينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في بيان الجهتين اللتين يبحث عنهما علم المنطق، أقصد جهة الصورة وجهة المادة.

القسم الثاني: في بيان مُدّعى الأمين الأسترآبادي، وردوده العقلية على المنطق مع مناقشة ما ذكره.

القسم الثالث: في استفاداته النقلية من النصوص للردّ على المنطقيين.

القسم الأول: في بيان مُدّعى المناطقة حول قيمة المنطق على مستوى الصورة والمادة

في هذا القسم نتعرض لما ذكره المناطقة من أنّ علم المنطق عاصمٌ للذهن عن الخطأ في الفكر على مستوى الصورة والمادة في الاستدلالات والبراهين؛ وذلك لأجل توضيح ما استشكل به المُحدّث الأسترآبادي من أنّ المنطق نافعٌ في خصوص الصورة دون المادة، إلّا المواد الحسّية أو القريبة من الحس،

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ٢٥٦- ٢٥٧.

وسيأتي في القسمين الثاني والثالث بيان مدّعاه وأدلّته العقلية والنقلية عليه.

وتفصيل الأمر أنّ المنطقي ينطلق عند الكلام حول علم المنطق من تعريف الفكر، فيذكر أنّه عبارةٌ عن الانتقال من أمورٍ معلومةٍ لاكتساب أمورٍ مجهولة، بنحو يرتب المفكّر بين أمورٍ حاضرةٍ عنده على هيأةٍ وتأليفٍ خاصّين لينتج أمورًا لم تكن عنده من المعلومات، ولمّا كان التفكير يتألف من ضربين: الأوّل هو التصوّر، والثاني هو التصديق كان الانتقال من المعلومات لاكتساب المجهولات كذلك، أي تارةً يكون التفكير تفكيرًا تصوريًا، وأخرى يكون تفكيرًا تصديقيًا[1].

والتصوّر يقصد به مجرد فهم المعنى وانطباعه في الذهن على نحوٍ لا يكون مستتبعًا لحكم بالصدق أو الكذب، كخطور المعاني الساذجة في أذهاننا للمفردات، أو المركبات دون الحكم بصدقها أو كذبها. وأمّا التصديق فهو الحكم على القضية - التي هي الجملة الخبرية - بالصدق أو الكذب، بمعنى الحكم عليها بأنّها مطابقةٌ لواقعها أم لا، قال المحقّق الطوسي: «المتصوَّر هو الحاضر مجرَّدًا عن الحكم، والمصدَّق بها هو الحاضر مقارنًا له، ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن»[2].

وتفصيل هذا الإجمال أن العلم التصوري هو العلم بالمعاني والمفاهيم أو المركّبات دون الحكم عليها، أي إنّ مجرد تصوّرها وحضور معانيها في

---

١. لا بدّ من لفت النظر إلى أنّ كلٍّ من التصوّر والتصديق إمّا بديهيّ وإمّا نظريّ، والبديهي هو التصوّر أو التصديق الذي لا يحتاج إلى كسب فكريّ للعلم به بل يتم العلم به بمجرد الالتفات، بخلاف النظري الذي يُسمّى كسبيًا أيضًا لكونه يحتاج إلى العملية الفكرية وهي الانتقال من المعلوم إلى المجهول والحصول عليه، والكلام خاصّ ههنا بالتصوّر والتصديق النظريين.

٢. ابن سينا والمحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، دار نشر البلاغة، قم -إيران، ١٣٧٥ هجري شمسي، ١: ١٢.

الأذهان يُسمّى بالعلم التصوّري، ولا يفرق الأمر بين كون القضية صادقةً أو كاذبة، فقولنا: (الثلاثة زوج) قضيةٌ كاذبةٌ، ولكنْ لنا علمٌ تصوّري بها؛ لأننا (نفهم معناها)، والعلم التصوّري كما يشمل المفردات، أي تصوّرنا لمعاني (الفرس)، و (الإنسان) وغيرهما، كذلك يشمل كذلك المركّبات أيضًا بجميع أصنافها.

وأمّا العلم التصديقي فهو الحكم بالصدق أو بالكذب، ولا يكون ذلك إلّا بعد تحقّق مسندٍ ومسندٍ إليه يحكم بأحدهما على الآخر، ولا بدّ أنْ يكون الحكم خبريًا حتى يحصل مجالٌ للصدق أو الكذب؛ وذلك لأنّه لا معنى للصدق إلّا المطابقة بين الحاكي - أي القضية - والمحكي - أي الواقع - وبالتالي لا بدّ من الحكاية والإخبار في التصديقات؛ ولذا قالوا: إنّ التصديق لا يكون إلّا في المركّبات الخبرية وهي المسمّاة بالقضايا.

إذا تبيّن هذا الأمر، فإنّ علم المنطق هو العلم بالقواعد الكلية المتكفّلة لبيان ما ينبغي أنْ يُراعى على مستوى التصوّر والتصديق حتى يكونا صائبين؛ ولذا كان المنطق بنحوٍ عام ينقسم إلى قسمين، القسم الأول هو القواعد المتكفلة بيان آليات اكتساب التصوّرات النظرية - غير البديهية؛ لأنّ البديهية تحصل دون سلوكٍ فكري- وهي (قواعد التعريف والحدود)؛ لأنّ التصوّر يُكتسب بالتعريف، ومن خلال الإجابة عن سؤال (ما هو؟)، والقسم الثاني هو القواعد المبيّنة لكيفية اكتساب التصديق النظري، وهي (قواعد الحجة والاستدلال)؛ لأنّ التصديق والحكم يكون بإقامة الدليل في غير البديهيات وعبر الإجابة عن أسئلةٍ من قبيل (لِمَ كان هذا الشيء كذلك؟)، و(هل هذا الشيء موجود؟)، و(هل هو متّصف بصفة كذا؟)، إلى غيرها من الأسئلة.

وكلٌّ من القسمين يتم بحثه وإقامة القواعد المنطقية فيه على مستوى

الصورة والمادة، ويقصد بالصورة كيفية ترتيب المعلومات، وبالمادة مضمون المعلومات، إلّا أنّ البحث عن (مادة التعريف والتصوّرات) قد أُخرج من مباحث المنطق ودخل في مباحث الفلسفة بعنوان (المقولات)، فلا يدخل في بحثنا فعلًا، وإنّما ما نحن بصدده وما وجّه الأمين الأسترآبادي النقد له – كما سيأتي في القسم الثاني– وهو (مادة القياس) أي البعد المضموني للبحث التصديقي في المنطق، وبعبارة أخرى: «تطلق المادة في المنطق[1] على الحدود التي تتألّف منها القضية، أو على القضايا التي يتألّف منها القياس. فمادة القضية هي الموضوع والمحمول اللذان تتألّف منهما، [...] ومادة القياس هي القضايا التي يتألّف منها، [...] أمّا صورته فهي شكله، فقولنا: (كلّ إنسانٍ فانٍ، وجبريل إنسانٍ، فجبريل فانٍ)، قياسٌ كاذبٌ من حيث مادته؛ لأنّ صغراه [أي المقدّمة **الثانية**: جبريل إنسان] كاذبة، أمّا من حيث صورته فهو قياسٌ صحيح [لأنّه في قوة الصورة التالية: أ هي ب، و كلّ ب هي ج = أ هي ج]»[2].

فمثلًا قد يكون عند المستدلّ علمٌ بأنّ (أ هي ب)، وعلمٌ بأنّ (كلّ ب هي ج) فيرتب بينهما على هيأةٍ مخصوصةٍ هي (أ هي ب + كلّ ب هي ج) لينتج نتيجة جديدة هي (أ هي ج)، هذا الترتيب يُسمّى بالاصطلاح (صورة القياس)، وأمّا المضمون لكلٍّ من (أ)، و(ب)، و(ج)، فتسمّى المواد، بنحو يمكننا أنْ نضع مكان (أ هي ب)، قضيةَ (العالم متغيّر)، ومكان قضية (كل

١. لاصطلاح (المادة) معان متعدّدة سواء في علم المنطق أم في الفلسفة:
منها: المادة التي هي الجوهر القابل من الجواهر الخمسة، وتُسمّى الهيولى.
ومنها: مادة القضية، وهي على ثلاثة أنحاء: الإمكان، والوجوب، والامتناع. ويراد بها النسبة الواقعية في نفس الأمر بين الموضوع والمحمول في القضية.
منها: مادة القياس أو مادة التعريف وهي المبحوث عنه ههنا.

٢. رفيق عجم وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ١٣٧٥ هجري شمسي، ٢: ٣٠٧.

ب هي ج)، قضيةَ (كلّ متغيّرٍ فهو حادث)، فينتج أنّ (العالم حادث). فهذه القضايا وما تتألّف منه تُسمّى (موادَّ).

وقد ذكر الشيخ الرئيس ابن سينا في عدّةٍ من كتبه أنّ علم المنطق لا يقتصر على البحث عن صورة الاستدلال - أي القياس- بل يشمل البحث عن مادّته أيضًا، قال في الشفاء: «إنّ الاستدلال صنعةٌ ما، تؤدّي إلى غرض. وكلّ صنعةٍ فإنّها تتعلّق بمادّةٍ وصورة، وبحسب اختلاف كلّ واحدٍ من المادّة والصورة يختلف المصنوع فى الصنعة. فربما كانت الصورة فاضلة، و لم تكن المادّة فاضلة، كما يتّفق أنْ يبني البيت من خشب نخرٍ، وطين سبخ[١]، ثم يوفي حقّه من الشكل والرسم[٢]، و [...] وكما أنّ الصانع يلزمه أنْ يعرف أيّ الصور نافعة في غرضه، وأيّها غير نافعة، وأيّ الموادّ محكمة، وأيّها متوسطة، وأيّها واهية؛ كذلك المستدلّ يلزمه أنْ يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمها[٣]، وحال ما عنه التأليف[٤]»[٥].

كما ذكر في كتاب (الإشارات والتنبيهات) ما لفظه: « المراد من المنطق أنْ يكون عند الإنسان آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتها عن أنْ يضلّ في فكره، وأعني بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان ينتقل عن أمورٍ حاضرةٍ في ذهنه متصوّرةٍ أو مُصدَّقٍ بها تصديقًا علميًا أو ظنيًا أو وضعيًا وتسليمًا[٦] إلى أمورٍ

١. هذا مثال للمادّة.

٢. هذا مثال للصورة.

٣. أي الصورة.

٤. أي المادّة.

٥. ابن سينا، الشفاء- المنطق، مكتبة المرعشي النجفي، قم - إيران، ١٤٠٥ هجري قمري، ٢: ٦- ٧.

٦. هذه إشارةٌ إلى البعد المادّي في علم المنطق، إذ سيظهر عند بيان إشكال الأمين الأسترآبادي أنّ المناطقة في بداية البحث عن المنطق المادي ذكروا أقسام القضايا من حيث موادّها وقسموها إلى أقسامٍ مذكورة في هذه العبارة، اليقينيات والمظنونات والمسلمات وغيرها.

غير حاضرةٍ فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرّف فيه وهيأة[١]»[٢]

وبهذا يثبت ما أردنا بيانه من أنّ المناطقة في عرضهم لقواعد المنطق وغرضه نبّهوا على أنّه يشمل البعد الصوري والبعد المادي، وليس مقتصرًا فقط على بيان الصورة التي تنتج القياس الصحيح والصائب، وأهملوا البحث في قواعد إنتاج القياس المنتج لليقين على مستوى المادة.

القسم الثاني: في بيان إشكال الأمين الأسترآبادي ومناقشته

تبيّن من خلال العرض السابق أنّ المناطقة وخاصّة ابن سينا في مصنّفاته الأساسية ذكروا أنّ علم المنطق يهتم بالبُعد الصوري للقياس والبعد المادي منه، وجعلوا للمنطق المادّي في قسم الأدلّة والحجج بابًا خاصًّا سَمّوه بالصناعات الخمس، وقسّموا المبادئ التي تتشكّل منها الأقيسة بحسب المادة، وإنّما اضطررنا لبسط الكلام نوعًا ما في بيان مدّعى المناطقة فيما ذكر؛ لأنّ إشكالات الأسترآبادي إنّما تنصبّ على هذه القضية بالذات، ولا يمكن لنا أنْ نستوفي بالبيان ما ذكره دون أنْ يكون قد تبيّن بشكلٍ وافٍ ما يدّعيه المناطقة.

ويتلخّص الإشكال المركزي الذي تمّسك به صاحب الفوائد المدنية الأمين الأسترآبادي، رائد الحركة الأخبارية في الفضاء الشيعي الإمامي، في أنّ المناطقة ادّعوا كون علم المنطق آلةً قانونيةً تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، سواء أكان على مستوى الصورة أم المادّة كما بيّنا، والحال - كما يقول- أنّ المنطق ليس عاصمًا إلى على مستوى الصورة دون المادة، اللهم إلّا في المواد الحسّية أو القريبة منه.

---

١. إشارة إلى البعد الصوري في المنطق.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار نشر البلاغة، قم - إيران، ١٣٧٥ هجري شمسي، الصفحة ١.

والتصريح الجامع لإشكاله هو ما ذكره في فوائده المدنية حيث قال: « إنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة، وإمّا من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، [...]، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم [كالهندسة والرياضيات] لقرب مادّة الموادّ فيها إلى الاحساس، [وهناك علوم نظرية تنتهي] إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، [...] [والحال] أنّ القواعد المنطقية إنّما هي عاصمةٌ عن الخطأ من جهة الصورة، لا من جهة المادّة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيم المواد على وجهٍ كلّي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدةٌ بها نعلم أنّ كلّ مادّةٍ مخصوصةٍ داخلة في أيّ قسم من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدةٍ تكفل بذلك»[١]. وبالتأمّل في هذا النص يظهر أنّ الإشكال الذي ذكره ينحلّ إلى أربع قضايا:

- المنطق عاصمٌ عن الخطأ من جهة الصورة.

- المنطق له قيمةٌ معرفيةٌ في تعيين الصواب، والعصمة عن الخطأ من جهة مادّة القياس في خصوص المواد الحسّية أو القريبة من الحسّ كقضايا الرياضيات من الهندسة والحساب.

- أمّا المواد التي لا تنتهي إلى الحسّ لا قيمة للمنطق فيها، أيّ إنّ المنطق غير عاصمٍ من جهة المادّة في القضايا التي لا تكون موادّها حسيةً أو قريبةً من الحسّ، كقضايا الطبيعيات، والإلهيات، وعلم الكلام، وبعض قضايا أصول الفقه، والفقه.

- امتناع وضع قاعدةٍ تتميّز بها موادّ القضايا، وتحت أيّ قسمٍ من أقسام مبادئ الأقيسة تدخل كلّ قضيةٍ خاصة.

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، ٢٥٦- ٢٥٧.

وفيما يلي نتعرض لكلّ قضيةٍ من هذه القضايا الأربع مع بيان لما يمكن أنْ يستدلّ عليها، وما يمكن أنْ يرد عليها من مناقشات.

أولًا: قيمة المنطق من جهة الصورة

فأمّا بالنسبة لإثبات القضية الأولى فقد ذكر أنّ المنطق عاصمٌ في صورة القياس؛ لأنّ الصورة من الأمور الواضحة، وحيث كانت كذلك فهي ممّا لا يقع فيه الخلاف ولا الخطأ؛ فتكون عاصمة، قال في مقام التعليل: «والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة؛ ولأنّهم عارفون بالقواعد المنطقية، وهي عاصمةٌ عن الخطأ من جهة الصورة»[١]. ولم نجد في ما بين أيدينا من تصانيف للمولى الأسترآبادي غير هذا الوجه من الاستدلال لإثبات قيمة المعرفة المنطقية الصورية، إذ يظهر منه الفراغ عن عدم وقوع العلماء في الخطأ من جهة الصورة؛ لكونهم عارفين بها، ولأنّها في نفسها أمورٌ واضحةٌ عند الأذهان المستقيمة كما يعبّر.

وهذه القضية ممّا لا خلاف فيه بين الأخباريين وغيرهم من الحكماء والمناطقة وعلماء الأصول، وليست هي مصبّ الإشكال عند الأمين الأسترآبادي، وإنْ كان يمكن المناقشة في استدلاله على صدق المنطق في قواعده الصورية، إذ عدّها صادقةً وذات قيمةٍ؛ لوضوحها في الأذهان، إذ لنا أنْ نسأل: هل إنّ الوضوح المذكور في الأذهان يمكن عدّه بنفسه معيارًا لصوابية أيّة قضية؟ أم إنّ الوضوح المذكور يكشف عن معيارٍ يكمن وراء هذا الوضوح؟ وبتعبيرٍ آخر: إنّ كلّ قضيةٍ أو حكمٍ تحكم به الأذهان لا بدّ لها من محكي وراءها، بنحو يكون ما في الذهن حاكيًا عن واقع هذه القضية، وبالتالي نفتقر إلى ا لحكم

---

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، صفحة ٢٥٦.

بالمطابقة -وبالتالي الصدق بين ما تحكيه الأذهان وواقع تلك القضايا - إلى معيار، فلا يكون إطباق العقلاء في القضايا النظرية والواقعية معيارًا، بل هو معلولٌ لمعيار يستند إليه، فلو أطبقت الأذهان على أنّ كلّ أمرين مساويين لثالث لا بدّ أنْ يكونا متساويين فلا يكون إطباقهم نفسه ذا قيمةٍ إلّا بالكشف عن وجه هذا الحكم الذي أطبقوا عليه ومعيارهم في ذلك.

من هنا، يأتي حديث قيمة القواعد المنطقية الصورية في خصوص قضايا الاستدلال والقياس، وأنّها إنّما تكون ذات قيمةٍ معرفيةٍ لأمرين، **الأول**: كونها بديهية الثبوت، **والثاني**: كونها تنتهي باستدلالٍ أو تحليلٍ إلى بداهة، والبديهي ليس معناه الوضوح عند الأذهان، بل له معنى آخر هو كون القضية البديهية يمتنع انفكاك محمولها عن موضوعها امتناعًا ذاتيًا.

ونضرب ههنا مثالًا على ما ذكروه في شرائط الشكل الأول من القياس الاقتراني ليتضح الأمر، والشكل الأوّل من أشكال القياس صورته هكذا: (أ هي ب، وكلّ ب هي ج، = أ هي ج)[1]. وهو أقرب الأشكال للطبع وأكثر الأشكال التي يمكننا أنْ نجد فيها إجماعًا واتفاقًا بين الأذهان[2]، وقد ذكر المناطقة لهذا الشكل شرطين، الأوّل أنْ تكون المقدّمة الصغرى (وهي قولنا أ هي ب) موجبةً وغير سالبة، والمقدّمة الكبرى (وهي قولنا كلّ ب هي ج) كليةً وليست جزئية، ولم يدّعوا أنّ هذين الشرطين ثابتان لوضوحهما في الأذهان المستقيمة، بل عللوا حكمهم هذا بما يظهر منهم إقامة الدليل عليه خاصّة أنّ بعض القضايا في المنطق الصوري ليست بمنزلة من الوضوح،

١. تسمّى هذه الأمور بالحدّ الأصغر والحدّ الأوسط والحدّ الأكبر، فـ (أ) هي الحدّ الأصغر و(ب) هي الحدّ الأوسط المتكرر و(ج) هي الحدّ الأكبر، والمقدّمة الصغرى هي التي تشتمل على الحدّ الأصغر، والمقدّمة الكبرى هي التي تشتمل على الحد الأكبر.

٢. ابن سينا والمحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، مصدر سابق، ١: ٢٣٩.

فذكروا في سياق تعليلهم: «لأنّ الصغرى لو كانت سالبةً لم يجب أنْ يتعدّى الحكم بالأكبر من الأوسط إلى الأصغر لتباين الذاتين كما تقول: (لا شيء من الإنسان بفرس، وكلّ فرسٍ حيوان)، ولا ينتج السلب، ولو قلنا: و(كلّ فرسٍ صاهل)، لم ينتج الإيجاب. ولو كانت الكبرى جزئيةً جاز أنْ يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غير ما حكم به على الأصغر فلا يتلاقى الوسط، كما تقول: (كلّ إنسانٍ حيوان، وبعض الحيوان فرس)»[١].

وليست غايتنا الشرح والتفصيل لهذا الأمر، وإنّما أردنا بيان أنّ المناطقة أنفسهم اعتمدوا الاستدلال وبيان وجوه القواعد في خصوص المنطق الصوري، ولم يرسلوها إرسال المسلمات لمجرّد دعوى اتفاق الأذهان عليها كما صرّح بذلك الأمين الأسترآبادي.

ثانيًا: قيمة الموادّ الحسّية والقريبة من الحسّ

وأمّا القضية الثانية، وهي أنّ مواد الأقيسة الحسّية أو القريبة من الحسّ هي التي يمكن التعويل عليها لإنتاج المعرفة العقلية - في مقابل النقلية- بخلاف سائر المواد حيث لا يمكن التعويل في المسائل غير المرتبطة بالحسّ عليها؛ ولذا أوجب الرجوع إلى النصوص وأقوال المعصومين عليهم السلام، إذ قال ما لفظه: « إذا عرفت ما مهّدنا من الدقيقة الشريفة، فنقول: إنْ تمسّكنا بكلامهم [عليهم السلام] فقد عُصمنا عن الخطأ، وإنْ تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه»[٢].

وقد أرسل الأمين الأسترآبادي هذه القضية إرسال المسلمات، ولم يستدلّ عليها إذ غاية ما ذكره أنّ الحساب والهندسة يمكن الاعتماد في تنقيح مسائلها على علم المنطق من جهة الصورة والمادة؛ لأنّ «الخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر

١. العلاّمة الحِلّي، الجوهر النضيد، مصدر سابق، ١٠٦.

٢. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، صفحة ٢٥٩.

في هذه العلوم لقرب مادّة الموادّ فيها إلى الاحساس» كما مرّ في عبارته السابقة، ولكن الذي يظهر منه إذا أضفنا إلى ما ذكره في القضية الثالثة الآتية من أنّ ما سوى الحسّ لا يفيد علمًا ولا يمكن التعويل عليه، أنّه يريد التلميح لنوعٍ من القول بأصالة الحسّ على مستوى المعرفة غير النقلية، وهذه الدعوى هي التي جعلت بعض المفكّرين والباحثين عدّ هذا المحدّث الأخباري الجليل يلتقي مع فلاسفة التجربة الغربيين؛ لأنّه جعل القضايا الحسّية أشدّ وضوحًا وأقرب معرفةً وأيسر تناولًا من القضايا والموادّ الفكرية الأخرى -التي سيأتي بحثها في النقطة اللاحقة- حيث صرّح بعضهم أنّ « الذي يدعو إلى العجب والأسف [من المولى الأسترآبادي] في نفس الوقت هو الموقف الذي اتّخذه إزاء الحسّ، والذي يمكن أنْ يقاس بما صدر من آراء عن المذاهب الغربية على صعيد النزعة الحسية، ورفض أيّ معنويةٍ ما وراء الطبيعة، فكما أنّ الفلاسفة الحسّيين والتجريبيين الغربيين اتّخذوا من الحواس أساسًا للمعرفة ورفض كلّ ما هو غير حسي، نجد ذهاب هذا المحدّث المسلم إلى القول بأنّ الحس أساس الإدراك والمعرفة»[١].

ولكن إذا تجاوزنا هذه النقطة، إلى أصل المدّعى، من أنّ الموادّ الحسية أو القريبة منها ضروريةٌ بالذات، وبالتالي يمكن التعويل عليها بغضّ النظر عن أصناف الموادّ الأخرى، فإنّنا نجد أنّ هذه القضية في حدّ ذاتها ليست مورد قبولٍ واتفاق، أي إنّ المحدّث الأسترآبادي قد عدّ الموادّ الحسية مصونةً عن الخطأ؛ ولذا يمكن التعويل عليها، والحال أنّها ليست كذلك، وبعبارةٍ بعض متأخّري الفلاسفة أنّ المحسوسات « لو كانت ضروريةً بذاتها، لامتنع أنْ يقع فيها شكٌّ أو تصديقٌ بنقيضها، و[الحال] نحن نغلط في محسوساتنا كثيرًا.

---

١. غلام حسين إبراهيم ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت - لبنان، ٢٠٠١، ١: ١٠٨.

وذلك كما أنّ الدوائر ربّما نراها مستديرةً وربّما نراها معوجة. ونرى الخطّين المتوازيين - كلّما بَعُدا- متقاربين حتى يتّصلا [...] فلا تكون الأحكام المحسوسة بضرورية بالذات [...] وقد بان ممّا مرّ أنّ الحسّ لا يكفي في النظريات ولا في شيءٍ منها»[١].

ثم إنّا لو سلّمنا بيقينيتها فإنّ ذلك لا يكون لها بالذات، بل بما هي منضمةٌ إلى أوّلياتٍ غير حسّية، وبالجملة إنّ القضايا الحسّية يجري فيها الخطأ على غرار القضايا غير الحسّية، وإنْ سلّمنا أنّ الخطأ فيها أقل، وقد ذكر هذا النقض بعض أعلام أصول الفقه، حيث ذكر ما لفظه: « إنّ الخطأ موجودٌ حتى في القضايا الحسّية، ولكن بنسبةٍ أقل، فلا بدّ من الالتزام بعدم الجزم واليقين بالمعارف الحسّية أيضًا»[٢].

هذا مضافًا إلى أنّ علوم الحساب والهندسة التي عدّها الأمين الأسترآبادي من العلوم المبنية على قياساتٍ منتجةٍ مؤلّفةٍ من موادّ حسيةٍ أو قريبةٍ من الحسّ، إنّما تشتمل على كليّات، والمحسوس لا يكون كليًّا؛ لأنّ الكلي هو الذي يقبل الصدق على كثيرين ولو بالفرض، وهو من سنخ إدراك العقل لا الحسّ ولا الخيال؛ ولذا ذكر بعض الحكماء المتأخّرين نقضه للقائلين بنفي الاستناد إلى غير الحسّ أو ما هو قريبٌ من الحسّ في العلوم ما لفظه « مع أنّ لنا أحكامًا كليّة، ولا حسّ بكّلي»[٣].

فإنْ قيل إنّ المراد من القضية الحسّية هي ليس قولنا: (هذا العسل حلو)،

---

١. العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، رسالة البرهان، بوستان كتاب، قم المقدّسة- إيران، ١٣٨٧ هجري شمسي، الصفحتان: ٥٩- ٦٠.

٢. السيّد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، تقرير: السيد محمود الهاشمي، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، قم المقدسة - إيران، ٢٠١٢، ٤: ١٢٧.

٣. م. ن، ٦١.

مثلًا، بل قولنا: (كلّ عسلٍ حلو) فتعود كلية، فيرد عليه أنّ الكلام هو الكلام؛ إذ إنّ هذه القضية لمّاً كانت كليّةً كان المحكوم عليه والمحكوم به ليس من سنخ الحسّ، بل المعاني، بمعنى أنّ تصوّر معنى العسل ومعنى الحلاوة يقضي بالحكم على الأوّل بالثاني، وليس هذا إحساسًا بل تعقّلًا، ولا شيء من المعقول بمحسوس، فإدراكنا الحسّي لفردٍ من الإنسان كزيدٍ مثلًا ليس عين إدراكنا لمعنى الإنسان الكلّي، وكلّ العلوم الرياضية والحسابية قائمةٌ على الكلّيات المعقولة، فهي غير مستندةٍ إلى الحسّيات كما ذهب إليه الأسترآبادي، وبعبارة بعض المحققين: «لا شيءَ من المعقول بمحسوس، ولا شيء من المحسوس من جهةٍ ما هو في معرض الإحساس بمعقول»[١]، وبالتالي إنّ القول بأنّ العلوم الرياضية تستند إلى مواد حسيةٍ أو قريبةٍ من الحسّ؛ لذا هي معصومةٌ عن الخطأ، كلامٌ لا يمكن الاعتماد عليه.

ثالثًا: قيمة الموادّ غير الحسّية أو القريبة من الحسّ

وأما القضية الثالثة – وهي أنّ غير الحسيات لا توجب علمًا– فهي عمدة ما بذل الجهد في إثباته وتنقيحه، إذ ذكر أنّ من الأدلّة على ذلك أمرين[٢]:

الأول: اختلافهم في ادّعاء البداهة في قضايا متناقضة، إذ ذهب بعض الفلاسفة إلى بداهة أمورٍ وذهب آخرون إلى بداهة نقائضها، فلو كانت مبادئ الأقيسة اليقينية التي تقدّم شرحها وبيانها سابقًا، والتي تشكّل موادّ البراهين عاصمةً عن الخطأ لما وقع هذا الأمر؛ لأنّ البديهي من المفترض أنْ

١. بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني (الفاضل الهندي)، عون إخوان الصفاء على فهم كتاب الشفاء، تحقيق: علي أوجبي، مؤسسه بزوهشي حكمت وفلسفه ايران، طهران- إيران، ١٣٩٤ هجري شمسي، صفحة ٤٠٦.

٢. لا بد من الإشارة إلى أنّ الأمين الأسترآبادي تمسّك بالإضافة إلى ما سنذكره بأدلة نقلية، ولكننا لمّا كنّا سنعقد قسمًا خاصًا لمناقشاته للمنطق على مستوى النقل، لم نذكرها في هذا القسم.

يكون كذلك عند الجميع، قال: «ومن الموضّحات لما ذكرناه من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر: أنّ المشّائيّين ادّعوا البداهة في أنّ تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدامٌ لشخصه، وإحداثٌ لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولي، والإشراقيّين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعدامًا للشخص الأوّل وفي أنّ الشخص الأوّل باقٍ، وإنّما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتّصال»[1]، وقال في موضعٍ آخر عند ذكر بعض المناقشات لادعاء البداهة في القضايا «لو كانت يقينيةً لما أدّت إلى اختلاف أقوالهم في فنّ الكلام، وفي أصول الفقه وفي المسائل الفقهية»[2].

الثاني: كثرة وقوع الاختلافات بين الفلاسفة الإلهيين، وعلماء الكلام، والطبيعيين، وعلماء أصول الفقه في القضايا غير البديهية، أي في نتائج الأدلّة التي بنوها اعتمادًا على موادّ ذكروها في المنطق، وقد ذكرناها سابقًا، ولو كان المنطق عاصمًا في هذه الموادّ غير الحسّية أو القريبة من الحسّ لما وقعوا في هذه الاختلافات، قال: « ومن الموضّحات لما ذكرناه: أنّه لو كان المنطق عاصمًا عن الخطأ من جهة المادّة لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلافٌ، ولم يقع غلطٌ في الحكمة الإلهية، وفي الحكمة الطبيعية، وفي علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والفقه، كما لم يقع في علم الحساب، وفي علم الهندسة»[3].

وقد زاد توضيح هذا الأمر في بيانٍ آخر له، حيث ذكر أنّ الاختلاف الواقع بين هؤلاء العلماء الذين يعتمدون المنطق في المادة والصورة، لا بدّ أنْ يرجع - اختلافهم- إلى أحد أمورٍ ثلاثة، **الأوّل**: هو إجراء الظنّ مجرى اليقين، **والثاني**: الذهول والغفلة عن وجوهٍ في موادّ الأفكار، والثالث: التردد

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، صفحة ٢٥٨.

٢. م. ن، صفحة ١٨٣

٣. م. ن، صفحة ٢٥٨.

في تنقيح صدق بعض المقدّمات، وهذه الأمور لا يوجد ما يمنع ويعصم عنه في القسم المادّي من المنطق، حيث قال ما لفظه: « وبالجملة سبب الاختلاف: إمّا إجراء الظنّ مجرى القطع، أو الذهول والغفلة عن بعض الاحتمالات، أو التردّد والحيرة في بعض المقدّمات. [...] والمنطق بمعزل عن أنْ يُنتفع به في هذه المواضع، وإنّما الانتفاع به في صورة الأفكار فقط»[١].

وقد ذكر بعض المحقّقين وجهًا لاعتقاد المُلّا الأسترآبادي وقوع الاختلافات بين الحكماء في قضاياهم التي اعتمدوا فيها على موادّ تفكيرهم، وهو وجهٌ مترتّبٌ على القضية السابقة، وحاصلها أنّ موادّ الأقيسة التي يستند إليها هؤلاء لّما كانت غير حسيّةٍ فلن تكون بمنزلةٍ من الوضوح، ومن ثَمّ لا تكون مورثةً لليقين، وبعبارةٍ أخرى « يؤمن الأسترآبادي بأنّ الاختلافات الناشبة بين الحكماء الإلهيين والطبيعيين، وكذلك المشاجرات بين المتكلّمين والفقهاء حول المسائل النظرية، ترجع إلى بُعد المواد القياسية لعلومهم عن نطاق حواسّ الإنسان وصعوبة الحصول على هذه المواد»[٢]، وهذا البعد عن الحسّ يعدّ تبريرًا لانعدام حصول اليقين العقلي الناشئ من مقدّمات عقليةٍ غير حسيةٍ بتوسّط كثرة الاختلافات الواقعة بين الفلاسفة والمتكلّمين وعلماء الأصول، أي إنّ كثرة الاختلافات - الناشئة من البعد عن الحسّ- دليلٌ على عدم حصول اليقين، وبالتالي عدم جواز الاعتماد على العقل في القضايا النظرية، وبحسب بيان بعض أعلام الأصول، إنّ الأخباري يريد القول بأننا لو نظرنا إلى مجموع القضايا العقلية نظرةً مجموعيةً ورصدنا الاختلافات ونسبة الخطأ، لسرى احتمال الخطأ تلقائيًا إلى كلّ قضيةٍ قضية بعد العلم إجمالًا بوقوع الخطأ في مجموع القضايا العقلية، بعبارةٍ أخرى « إنّنا بعد أنْ علمنا

١. م. ن، صفحة ٢٦٠.

٢. غلام حسين إبراهيم ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ١: ١٠٧.

بوقوع الخطأ في كثيرٍ من القضايا البرهانية العقلية فمنطقيًا ورياضيًا – وقضايا الرياضيات مسلّمة عندهم– سوف تتشكل نسبةٌ معيّنةٌ تحدد على ضوئها قيمة احتمال صحّة كلّ قضيةٍ من تلك القضايا هي نسبة المقدار المعلوم خطئها من تلك القضايا إلى مجموعها وهو معنى زوال اليقين بها»[١].

فحاصل ما ذكره ههنا إذًا أنّ الاختلافات – سواء في البديهيات أم في غيرها من الأدلة المعتمدة على المواد غير النقلية أو الحسية– كاشفةٌ عن كون المنطق غير عاصمٍ من جهة المادّة. وفي ما ذكره نقاش، وقد تعرّض له جملةٌ من الحكماء والمناطقة، فإنّ بداهة البديهي أو صدق أيّ قضيةٍ نظريةٍ لا يرجع إلى توافق الناس عليها أو أهل العلم منهم، بل الصدق وصف ثبوتي ونفس أمري للقضية، فإنّ كانت مطابقةً للواقع فهي صادقةٌ وإلّا فهي كاذبة، وليس للتوافق أيّ دلالةٍ على الصدق، وبالتالي إنّ الاختلاف لا يكون بنفسه كاشفًا عن عدم بداهة البديهي أو يقينية الشيء النظري؛ لأنّ دواعي الاختلاف لا ترجع بالضرورة إلى عدم البداهة أو إلى الظنّ، بل قد تعرض للإنسان شبهاتٌ أو عوارض نفسيةٌ أو غير ذلك تسوقه إلى الاختلاف والرفض غفلةً أو سهوًا أو غير ذلك، وقد التفت الشيخ الرئيس ابن سينا إلى ذلك الإشكال الذي طرحه الأمين الاسترآبادي عند تقريره بعض كلام المتحيرين من السفسطائيين، حيث قال: « وذلك لأنّ المتحيّر لا محالة إنّما وقع فيما وقع فيه إمّا لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين، ويشاهده من كون رأي كلّ واحدٍ منهم مقابلًا لرأي الآخر الذي يجده قرنًا له، لا يقصر عنه، فلا يجب عنده أنْ يكون أحد القولين أولى بالتصديق من الآخر، وإمّا لأنّه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة أقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة ... وإمّا لأنّه قد اجتمع عنده قياساتٌ متقابلة النتائج ليس يقدر على أنْ يختار واحدًا منها ويزيف الآخر»[٢]، وهذا

١. السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ٤: ١٢٧.

٢. ابن سينا، إلهيات الشفاء، ١٤٠٤ هجري، ص ٥٠.

الكلام شبيه جدًا بالذي طرحه المحدّث الأسترآبادي فيما نقلناه عنه من كلام.

وقد أجاب ابن سينا وصدر المتألّهين عن جملةٍ هذه التحيّرات والتشكيكات بما ذكرناه من أنّ دواعي الاختلاف ليس بنفسها أمارةً على عدم بداهة البديهي أو يقينية النظري، ومن تلك الوجوه المؤدية للاختلافات:

أولًا: إنّ الإنسان غير المعصوم جائز الخطأ، وإنْ كان من الحكماء، وهو «ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوّة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة، ومعدن الظلمات الذي هو منشأ الآفة والجهل، فوقوعه منهم أحيانًا لا يوجب الظنّ في العلوم الحقّة اليقينية»[1]

ثانيًا: إنّ الاختلافات بينهم قد ترجع إلى عدم استعمال بعضهم للقواعد المنطقية والحكمية المؤسسة على الدليل والبرهان، وبعبارةٍ أخرى « إنّ أكثر المتفلسفين وإنْ يعلم قواعد علم الميزان لكنّه كثيرًا ما لا يستعلمها اعتمادًا على أصل الفطرة والقريحة، وقد علم أنّ الفطرة الإنسانية غير كافيةٍ في إصابة الحقّ في الأفكار، والعصمة عن الخطأ ما لم تزن أفكاره بالميزان؛ ليعلم صحيحها من فاسدها»[2].

ويمكن بيان وجه مناقشة ما ذكره الأمين الأسترآبادي أيضًا من بابٍ آخر، وهو أنّ الظاهر من كلامه أنّ الترديد والشكّ بالمنطق والأدلة العقلية ناشئٌ من حالةٍ نفسيةٍ هي عدم استقرار اطمئنانٍ نفسي تجاه الأدلّة العقلية لشهودهم كثرة الأخطاء، والحال - في الجواب على ذلك- أنّ هذه الحالة النفسية لا قيمة موضوعية لها، ولا تشكّل مبررًا لترك الاعتماد على العقل وخاصّة بعد مشاهدتنا العقلاء أنفسهم لا تتزعزع قريحتهم تجاهها مع

١. صدر المتألّهين الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، نشر بيدار، قم المقدسة- إيران، دون تاريخ، صفحة ٤٠.

٢. م. ن، صفحة ٤٠.

علمهم بوقوع الأخطاء، وبعبارةٍ أخرى إنّ الترديد والشك ناشئان من «تلجلج عقلي ذاتي لدى الإنسان بعد وقوفه على الأخطاء الكثيرة بحيث قد ينتهي إلى عدم حصول اليقين له أصلًا، [...] وواضح أنّ هذه الحالة مطلبٌ نفسيّ موضوعي على حد سائر الأمور النفسية والموضوعية، تكون التجربة الخارجية هي الدليل على ثبوتها وعدم ثبوتها، ونحن عندما نلاحظ الوضع الخارجي للنشاط الفكري والعقلي للبشر نجد أنّ وجدانهم العقلي وقريحتهم العقلية لا تتعطل بالوقوف على الخطأ في مراتٍ عديدةٍ كثيرةٍ أو قليلةٍ، بل تبقى قريحتهم تلك تؤثّر أثرها في إيجاد الجزم واليقين في المرّة الأخرى أيضًا»[1].

هذا، وسيأتي في القسم الأخير من البحث أنّ المولى الأسترآبادي نفسه قد استفاد من براهين متعدّدةٍ مبنيةٍ على مقدّمات غير نقليةٍ ولا حسيةٍ أو قريبةٍ من الحسّ ليثبت مدّعاه، وهو تهافت على مستوى المنهج، إذ يستند إلى ما لم يقبل به.

رابعًا: عجز المنطق المادّي عن الإحاطة بمواد الأفكار

وأمّا القضية الرابعة من جملة القضايا التي تشكّل أساس إشكاله على المدّعى، هو أنّ المناطقة وإنْ قسّموا القضايا من حيث المادة إلى أقسام – وهي التي ذكرناها في الشقّ الثاني من الأمر السابق تحت عنوان (الأدلة ومبادئها بلحاظ المادة) – إلّا أنّهم لم يضعوا ضابطةً يمكن أنْ تكون مرجعًا لتشخيص حكم موادّ القضايا، وفي أيّ الأقسام يمكن أنْ تندرج كلّ قضيةٍ من القضايا، بل ترقّى أكثر من ذلك وادّعى امتناع وضع قانونٍ كلّيّ لموادّ القضايا، ولم يذكر وجه الاستحالة هذه في شيءٍ من كلماته إلّا أنّه يمكن أنْ يقال في تصوير ما أراد: إنّ ما ذكره المناطقة من تقسيمٍ للقضايا من جهة المادّة إلى يقينياتٍ ومشهوراتٍ ومظنوناتٍ وغيرها يعتمد على الاستقراء، ولا يمكن أنْ يكون استقراءً تامًا؛ لأن القضايا متولّدةٌ وكثيرةٌ بنحوٍ لا يمكن الإحاطة بها ووضع

١. السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ٤: ١٢٩.

قانونٍ كلّي يشكّل ضابطةً لها، وهو كلامٌ صحيحٌ، وقد ذكر المناطقة ذلك[١].

ولكن الذي يبقى محلّ إشكالٍ في كلام الأمين الأسترآبادي هو أنّ المنطق بنفسه لا يكون عاصمًا إلّا بتطبيق قواعده وقوانينه، ولا يمكن القول إنّه غير عاصمٍ في جهة المادّة؛ لأنّه لا يتناول كلّ قضيةٍ قضيةٍ ويحدّد ما هو يقيني منها، وما هو مشهور، وما هو ظنّي، وهكذا، بل غاية ما بيّنه المنطق في قسمه المادّي أنّ جعل الضوابط العامّة للقضية اليقينية الأولية وغيرها، وكذا سائر القضايا كالمشهورات والمظنونات والوهميات، وبجعله هذه الضوابط ترك أمر تشخيص القضايا إلى المستعمل لآلة المنطق.

والغريب ما ذكره في نقده لمواد القضايا، حين قال: « إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيم الموادّ على وجهٍ كلّي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدةٌ بها نعلم أنّ كلّ مادّةٍ مخصوصةٍ داخلة في أيّ قسمٍ من تلك الأقسام»[٢]. إذ ليست من وظيفة المنطق ولا حتى أيّ علمٍ من العلوم أنْ يكون معجمًا جامعًا لتطبيقات قضاياه، فكما أنّ علم الرياضياتٍ لا يشخّص القضايا المخصوصة تحت أيّ قانونٍ كلّي تقع، فلا يقول مثلًا: إنّ هذا المثلث أو ذاك حكم زواياه كذا أو كذا، بل يضرب القواعد العامّة ويبقى للمتعلم وظيفة التطبيق، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق في باب موادّ القضايا، شأنه ضرب القواعد الكلّية بما به يحصل ضابط تمييز الموادّ والقضايا، فقول الأسترآبادي: « وليست في المنطق قاعدةٌ بها نعلم أنّ كلّ مادّةٍ مخصوصةٍ داخلة في أيّ قسمٍ من تلك الأقسام»، ليس نقدًا في الواقع.

وبهذا نكون قد فصّلنا الكلام في إشكال المحدّث الجليل الأسترآبادي، وما يمكن أنْ يرد عليه من مناقشات، وفي القسم الثالث والأخير من البحث نتعرض لكيفية تطبيقه واستفادته من النصوص الدينية لإثبات بعض مدعياته.

---

١. راجع: العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، رسالة البرهان، مصدر سابق، صفحة ٥٦.

٢. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، صفحة ٢٥٧.

القسم الثالث: النقد النقلي والبديل عن المنطق في باب المعرفة عند الأمين الاسترآبادي

يتمثّل المدّعى الأساسي للمولى محمد أمين الأسترآبادي في أنّ المنطق لمّا لم يكن عاصمًا عن الخطأ في مجال مادّة الفكر البعيدة عن الحسّ، وجب أنْ يلجأ المكلَّف في تحصيل معارفه وعلومه النظرية إلى أهل بيت العصمة ﷺ، إذ قال: « لا عاصم عن الخطأ في النظريات الّتي مباديها بعيدة عن الإحساس إلّا التمسّك بأصحاب العصمة ﷺ »[١]. وقد استفضنا في القسمين السابقين من البحث في بيان نقده على المنطق المادّي، والآن نشرع في هذا القسم من البحث لبيان أمرين:

الأمر **الأول**: في ذكر الشواهد والأدلة النقلية التي ذكرها مستدّلًا بها على مطلوبه من انحصار باب المعرفة في القضايا النظرية بالنصوص والأخبار الواردة عن المعصومين ﷺ.

الأمر **الثاني**: في ذكر البدائل التي ذكرها في باب المعرفة والعقائد عن التفكير المنطقي والبرهان العقلي.

الأمر الأول: الشواهد النقليّة على بطلان الاستدلال البرهاني

إنّا بعد أنْ استقصينا أطراف كلامه في هذا المجال، يتّضح أمام الباحث ثلاث قضايا استند فيها إلى النقل لتقوية مدّعاه نذكرها تباعًا فيما يأتي:

القضية الأولى: في امتزاج الحقّ بالباطل على مستوى المعرفة.

تتمثّل القضية الأولى التي استند إليها الأمين الأسترآبادي- لكي ينفي الحاجة إلى علم المنطق في بعده المادّي، بل وعدم إمكان هذا العلم الوفاء بحق

---

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، صفحة ٢٦٠.

المعرفة – هي ادّعاء التواتر المعنوي للأحاديث الواردة عن أهل البيت ﷺ، والمخبرة أنّ الله تعالى مزج الحقّ بالباطل عند عالم البشر، ولا يمكن تصفية وتمييز الحقّ إلّا ببعث الرسل والمعصومين ﷺ واتباعهم، قال ما لفظه: «وممّا يوضح ما ذكرناه من جهة النقل الأحاديث المتواترة معنى الناطقة بأنّ اللهّ تعالى أخذ ضغثًا من الحقّ وضغثًا من الباطل فمغثهما، ثمّ أخرجهما إلى الناس، ثمّ بعث أنبياءه يفرّقون بينهما ففرقتهما الأنبياء والأوصياء، فبعث اللهّ الأنبياء ليفرّقوا ذلك، وجعل الأنبياء قبل الأوصياء ليعلم الناس من يفضّل اللهّ ومن يختصّ، ولو كان الحقّ على حدة، والباطل على حدة، كلّ واحدٍ منهما قائمٌ بشأنه، ما احتاج الناس إلى نبيّ ولا وصيّ، ولكنّ اللهّ (عزّ وجلّ) خلطهما، وجعل تفريقهما إلى الأنبياء والأئمّة من عباده»[1].

والكلام يقع على أمرين، الأوّل في تنقيح ما ذكره من ادّعاء التواتر، والثاني في مناقشة ما استدلّ به. فأما بالنسبة للأمر الأول، فإنّ الظاهر بل المطمأن به أنّ الأمين الأسترآبادي قد استند في هذه الدعوى إلى ما ورد في كتاب (اختيار معرفة الرجال)، والمعروف بكتاب (رجال الكشي) حيث ورد فيه ما يكاد يطابق ألفاظ ما نقله الأسترآبادي في فوائده المدنية، إذ جاء فيه أنّ رجلًا من أهل الشام جاء إلى الإمام الصادق عليه السلام، وقد كان عليه السلام في جمعٍ من أصحابه، فطلب الشامي مناظرة الإمام عليه السلام، فأوكله عليه السلام في كلّ فنٍّ وعلمٍ من العلوم – كالفقه والقرآن والكلام– إلى رجلٍ من أصحابه يناظره فغُلِبَ الشامي في كلّ مرة، حتى إذا انتهى الأمر إلى الإمام الصادق عليه السلام بادر الشامي فقال له: «يَا أَخَا أَهْلِ الشَّامِ، إِنَ اللَّهَ أَخَذَ ضِغْثًا مِنَ الْحَقِّ وَضِغْثًا مِنَ الْبَاطِلِ فَمَغَثَهُمَا، ثُمَّ أَخْرَجَهُمَا إِلَى النَّاسِ، ثُمَّ بَعَثَ أَنْبِيَاءَ يُفَرِّقُونَ بَيْنَهُمَا فَفَرَّقَهَا الْأَنْبِيَاءُ والْأَوْصِيَاءُ، وَبَعَثَ اللَّهُ الْأَنْبِيَاءَ؛ لِيُعَرِّفُوا ذَلِكَ، وَجَعَلَ الْأَنْبِيَاءَ قَبْلَ الْأَوْصِيَاءِ؛ لِيَعْلَمَ النَّاسُ مَنْ

١. م. ن، صفحة ٢٥٧.

يُفَضِّلُ اللَّهُ ومَنْ يَخْتَصُّ، وَلَوْ كَانَ الْحَقُّ عَلَى حِدَةٍ وَالْبَاطِلُ عَلَى حِدَةٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَائِمٌ بِشَأْنِهِ مَا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَى نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ وَلَكِنَّ اللَّهَ خَلَطَهُمَا وَجَعَلَ تَفْرِيقَهُمَا إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَئِمَّةِ عليهم السلام مِنْ عِبَادِهِ!»[١].

ولمّا كان ادّعاء التواتر في المعنى الذي ذكره الأمين الأسترآبادي لا يفي به خبرٌ واحد، فإنّا استقصينا الأحاديث والأخبار الموجودة في هذا الباب، وعثرنا على جملةٍ ممّا يؤيد هذا المطلب:

منها: ما ورد في الكافي الشريف «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ وَسَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ الْأَرْضَ لَاتَخْلُو إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ، كَيْمَا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا، رَدَّهُمْ، وَإِنْ نَقَصُوا شَيْئًا، أَتَمَّهُ لَهُمْ».»[٢]

ويظهر من هذا الحديث أنّ الإمام عليه السلام هو الضامن من زيادة المؤمنين الباطل على الحقّ، أو إنقاص الحقّ بنحو لا يمكنهم التمييز بينهما إلّا بتدخّلٍ من الإمام عليه السلام.

ومنها: ما ورد في الكافي أيضًا: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ: عَنْ أَحَدِهِمَا (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ)، قَالَ: قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدَعِ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالِمٍ، وَلَوْ لَاذلِكَ لَمْ يُعْرَفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ»»[٣].

والحديث يدلّ بصراحةٍ – على ما جاء في رجال الكشي– على أنّ أحد غايات وجود الحجّة في الأرض تمييز الحقّ من الباطل.

١. محمد بن عمر الكشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، نقله: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر مؤسسه نشر دانشكاه مشهد، مشهد المقدسة- إيران، ١٤٠٩ هجري، صفحة ٢٧٧.

٢. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، دار الحديث، قم المقدسة- إيران، ١٤٢٩ هجري، ١: ٤٣٣-٤٣٤

٣. م. ن، ١: ٤٣٥.

وأما الأمر الثاني – وهو تنقيح ومناقشة ما ذكره– فالإنصاف أنّه لا يمكن دعوى التواتر المعنوي على ما أفاد، والمقصود من التواتر المعنوي على ما ذكره الأصوليون« هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغًا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، واستمرّ ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث يتعدّد بأنْ يرويه قومٌ عن قوم»[١]، والحال أنّ الإخبارات لا تصل إلى حدّ التواتر المشروط في الكتب الأصولية والمنطقية، وقد تقدّم تعريف التواتر بشكلٍ عامّ في القسم الأول من البحث.

هذا مضافًا إلى أنّ الاعتماد على كلام أهل بيت العصمة عليهم السلام يأتي بعد عدة مقدّمات، منها إثبات وجود الله تعالى وتوحيده، ومن ثم ربوبيته وصولًا إلى ضرورة بعثة الأنبياء والرسل، وخاتمية الشرائع بشريعة الإسلام، ومن ثم عصمة الأئمة عليهم السلام، وبعد ذلك يكون الأخذ بكلامهم عليهم السلام، لازمًا بحكم عصمتهم وولايتهم، ولكن إثبات العصمة والولاية لا يكون كلامهم نفسه عليهم السلام لكون ذلك يلزم منه الدور، وبيانه أنّ الأخذ بكلامهم متوقّفٌ على القول بعصمتهم وولايتهم، فلو كان الاعتقاد بعصمتهم وولايتهم متوقّف على الأخذ بكلامهم لكان دورًا صريحًا، ومن هنا كان لا بدّ من تقديم مقدّمات غير نقليةٍ تؤدي إلى الحكم بضرورة اتباعهم، كالأدلّة المذكورة في كتب الكلام والحكمة وهي أدلةٌ عقليةٌ برهانية، وإنّ المولى الأسترآبادي نفسه يسلّم بهذه القضية – وهذا من التهافت مع ما ذكره سابقًا– إذ يصرّح في خواتيم الفوائد المدنية « فتعيّن بحسب مقتضى العقل – قطع النظر عن النقل– التمسّك بهم (صلوات الله عليهم)»[٢].

١. الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ ه، صفحة ٦٢
٢. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، ٥١٥.

فتحصّل من ذلك أنّه لا غنى عن المقدّمات العقلية البرهانية التي تكون متقدمةً رتبةً على إثبات عصمتهم، وبالتالي الأخذ بكلامهم ﵈، وهذا حقٌّ خالصٌ لا باطل فيه، وليس مستندًا إلى النصوص والأخبار نفسها كما اشترط (قدّس سرّه)، ولو كان إثبات الإمامة والولاية يعتمد على كلامهم؛ لكي يفرق الحقّ عن الباطل في هذه المسألة -كما ادّعى- للزم الدور كما أوضحنا.

هذا ولكن لا ينبغي أنْ نجانب الإنصاف، حتى لا يُفهم ممّا ذكرناه استغناء الناس عن كلمات أهل بيت العصمة والطهارة ﵈، بل ما ينبغي أنْ يقال في هذا المقام، أنّ للأئمة ﵈، دورًا كبيرًا في إعمال العقول، وتصفيتها ووضعها على جادّة البرهان والاستدلال الصحيح، وإذا أردنا أنْ نشبّه القضية، فالأمر شبيه بالطعام والهاضمة، فإنّ الطعام الطيب إذا دخل الجوف قام الجهاز الهاضم بتنقيته وتوزيعه على الجسم بما يناسبه، والأمر عينه بالنسبة إلى كلامهم وإرشاداتهم في خصوص باب العقائد والمعارف النظرية الدينية، إذ إنّ كلامهم نوعٌ تغذية للعقل بحيث تدخل إلى هذا الجهاز المتفكّر فيستفيد منها، ويسترشد بها بما يوسّع آفاقه ويبني له منظومته، هذا مضافًا إلى وجود بعض المعارف التي قد يقال: إنّها خارج إطار حكم العقل البرهاني، وقد ذكر هذا المطلب أعاظم الحكماء أيضًا في تعليقتهم على ما ورد من النصوص السابقة، قال صدر المتألّهين: « فإنْ قيل هاهنا آلةٌ ميزانيةٌ تعصم الناس عن الخطأ في أفكارهم، فيكتفي بها عن الحاجة إلى الإمام، قلنا قد يقع السهو والإهمال عن مراعاة تلك الآلة؛ ولذلك وقع الغلط من المتفكرين العالمين بقوانين الميزان، حتى ناقض بعضهم بعضًا في مسألةٍ واحدة، كقدم العالم وحدوثه، ولو كانت الآلة كافيةً في العصمة لم يقع منهم الخطاء. ثم إنّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدٍّ هو خارج عن طور العقل الفكري،

وإنّما يعرف بطور الولاية والنبوة»[١]، والناظر في هذه الكلمة يجد التشابه بينها وبين ما طرحه الأمين الأسترآبادي بفارقٍ جوهري، هو أنّ صدر المتألهين ذكر أنّ المنطق يسترشد بكلامهم عليهم السلام، وتتم عصمته باتباعهم بخلاف الأمين الأسترآبادي الذي عدّ الخطأ من شواهد عدم جدوائية المنطق.

نكتفي بهذا المقدار من القضية الأولى تجنبًا للإطالة في المقام.

القضية الثانية: وجود النصوص الدالّة على ذمّ الاجتهاد

ممّا استدلّ به صاحب الفوائد المدنية من باب النقل على مدّعاه بأنّه لا يجوز التعويل على المنطق في الاعتقادات والتشريعيات ما خلاصته: أنّ شعار أصحاب الأئمّة عليهم السلام كان الاعتماد على النصوص لا غير، مضافًا إلى وجود نصوصٍ في ذمّ الاعتماد على العقل، قال: « واعلم أنّ انحصار طريق العلم بنظريات الدين في الرواية عنهم عليهم السلام وعدم جواز التمسّك في العقائد التي يجوز الخطأ فيها عادة بالمقدّمات العقلية وفي الأعمال بالاستنباطات الظنية [...] كان من شعار متقدّمي أصحابنا أصحاب الأئمّة عليهم السلام حتى صنّفوا في ذلك كتبًا، ومن الكتب المصنّفة في ذلك (كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد)»[٢]،ومن ثم سرد جملةٍ من النصوص التي تدلّ على ذمّ الاجتهاد والاعتماد على الرأي، وحاصل الاستدلال الذي اعتمد عليه أنّ الركون إلى الأدلة والبراهين العقلية التي تتألّف من مقدّماتٍ عقليةٍ بحتة هو استنادٌ إلى غير قول المعصوم ورواياته، وهو منهيٌّ عنه بحسب سيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام والنصوص الدالّة على حرمة العمل بالرأي والاجتهاد.

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، شرح أصول الكافي، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران- إيران، ١٣٨٧ هجري شمسي، ٥: ١٣٩.

٢. م. ن، الصفحتان ٢٤١- ٢٤٢.

وكلامه الذي سقناه يتألّف من دعوى ذات شقّين: الأول هو عدم جواز التمسّك بغير كلام الأئمة ﷺ في باب العقائد، والثاني قصور العقل أيضًا في باب الأحكام الشرعية، أي إنّه رفض الاعتماد على فكأنه يرى قصور العقل في بعده النظري العقائدي والعملي التشريعي بدليل النصوص والروايات الصادرة عن الأئمّة ﷺ في ذمّ الاجتهاد والعمل بالرأي، وكلا الدعويين محلّ نقاشٍ تارةً في نفسها، وأخرى من جهة كون النهي الوارد في النصوص يراد منه هذا السنخ من حكم العقل.

أما الدعوى الأولى فقد تقدّم فيما سبق أنّ رفض الاعتماد على العقل يؤدّي إلى انسداد باب إثبات العصمة والولاية، ومن ثَمّ لا تصل النوبة إلى حجّية كلام أهل البيت ﷺ، فلا يمكن القول بأنّ كلّ اعتقادٍ لا بد أنْ يتأسس على الأخذ من النصوص؛ لأنّه يؤدّي إلى الدور، وقد تقدّم هذا الأمر.

مضافًا إلى ذلك أنّ الأسترآبادي نفسه قد اعتمد في كثيرٍ من مواضع كتابه على براهين عقليةٍ دون دخالة للنقل فيها، نذكر موردين فقط وإنْ كان كلامه عند التدقيق مشحونًا بها:

منها: الاستدلال الذي ذكره على أنّ كلّ الأحاديث الواردة في الكتب الحديثية القديمة صحيحة، حيث قال: « إنّ مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيّد المرسلين والأئمّة ﷺ بالشيعة أن لا يضيع من كان في أصلاب الرجال منهم، ويمهّد لهم أصولًا معتمدةً يعملون بما فيها في زمن الغيبة الكبرى»[1].

ولسنا بصدد محاكمة أصل المدّعى أو الدليل عليه، بل غاية ما نريد بيانه أنّ ما ذكره ههنا وفي سائر الموارد الآتية هي أدلةٌ عقليةٌ مستندةٌ إلى مقدماتٍ

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، ٣٧٢.

غير نقليةٍ وغير حسّيةٍ أو قريبةٍ من الحسّ، كالحكمة الإلهية واقتضائها التمهيد لأصولٍ روائيةٍ يعتمد عليها الشيعة في زمن الغيبة، فكلّ هذه القضايا ليست نقليةً بل عقلية.

منها: قوله « إنّ الله (عزَّ وجلَّ) حكيمٌ ولا يكون الحكيم ولا يوصف بالحكمة إلّا الذي يحظر الفساد ويأمر بالصلاح، ويزجر عن الظلم، وينهى عن الفواحش، ولا يكون حظر الفساد، والأمر بالصلاح والنهي عن الفواحش إلّا بعد الإقرار بالله ومعرفة الآمر والناهي، فلو تُرِكَ الناس بغير إقرارٍ بالله ولا معرفة لم يثبت أمرٌ بصلاحٍ ولا نهي عن فساد، إذ لا أمر ولا نهي»[١]. ومن الواضح اشتمال هذا الكلام على استدلالٍ عقليّ غير نقلي، مؤلّفٍ من مقدّماتٍ غير حسّيةٍ أو قريبةٍ من الحواس.

وأمّا الدعوى الثانية، أعني مناقشته في أنّ العقل في باب التشريعات والعقل العملي، فكلامه قد يكون تامًا صغرويًا لا كبرويًا، بمعنى أنّه قد يقال: إنّ العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح في الأفعال كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن الصدق وقبح الكذب، وما يشاكلها على مستوى القاعدة الكلية، ولكن إذا نزل العقل إلى ميدان التشخيص الجزئي فحيث إنّ هذه الأفعال قد تتزاحم فيها العناوين الكثيرة فيصعب على العقل تشخيص موارد الكبرى التي يندرج تحتها فعلٌ خاصٌّ من الأفعال، ولكن هذا التزاحم في الحكم على مستوى التطبيق لا يدلّ على قصور في العقل لجهة حكمه على العناوين الكلية، وبعبارةٍ أحد أعلام الأصول: «إنّ مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها، أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنّه ينبغي أو لا ينبغي، فالكذب مثلًا لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنّه يقتضي ألّا يُرتكب [...]

---

١. م. ن، ٤١٣.

ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات [...] فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي قد يكون غائمًا يشوبه الشك»[١].

هذا كله، وإنّ اعتماد الأمين الأسترآبادي على النقل لإثبات مدّعاه محلّ نقاشٍ بل منع، من جهة أنّ النصوص المانعة عن العمل بالرأي والاجتهاد غير ناظرةٍ إلى قضية إعمال العقل في النظريات العقائدية، بل إلى الأحكام الشرعية التي - بحسب تعبير بعض الأعلام- « تقصر عنها أيدي الآراء والعقول، ولا بدّ من أنْ تؤخذ بصرف التعبد والانقياد من خزّان الوحي ومهابط ملائكة الله، كما أنّ أكثر الروايات في هذا الباب وردت في مقابل علماء العامّة الذين كانوا يريدون أنْ يفهموا دين الله بعقولهم ومقايساتهم»[٢].

والحاصل من جميع ذلك، أنّ الكلام في قصور العقل النظري محلّ منع مطلقًا، وأمّا قصور العقل العملي في باب استكشاف الأحكام الشرعية فتارةً ينظر إليه كبرويًا فلا يكون قاصرًا مطلقًا، وأخرى يكون الكلام فيه من حيث الصغريات وهو محلّ قبولٍ في الجملة، وهو ما كان محلّ نظر الأدلة النقلية الناهية عن العمل بالرأي، وعندئذٍ لا يصلح ما ذكره الأمين الأسترآبادي من جهة النقل لإثبات قصور علم المنطق أو النهي عن الركون إليه مطلقًا.

القضية الثالثة: في أنّ بعض البراهين مؤيّدة من قبل المعصومين عليهم السلام

من القضايا التي ذكرها الأمين الأسترآبادي أنّ النظر العقلي ينقسم إلى قسمين، أحدهما يكون مؤيدًا، بل وممهَّدًا من قبل المعصومين عليهم السلام، وهذا القسم مقبولٌ عند الله تعالى، وآخر لا يكون كذلك فهو غير مقبول، قال

---

١. السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ٤: ١٣٨.

٢. السيد روح الله الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ، ترجمة السيد أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ١٩٨٦ ميلادي، ٣٤٤.

ما لفظه: « إنّ الأنظار العقلية قسمان: قسمٌ يمكن تمهيد مادّة الفكر فيه، بل صورته أيضًا من جانب أصحاب العصمة، وقسمٌ لا يكون كذلك، فالقسم **الأول**: مقبولٌ عند الله تعالى مرغوبٌ فيه؛ لأنّه معصومٌ عن الخطأ، والقسم **الثاني**: غير مقبولٍ، لكثرة وقوع الخطأ فيه»[١].

وقبل بيان ما في هذا التقسيم من نقضٍ وإبرامٍ لا بدّ من تقرير ما يريده من هذا التقسيم، والظاهر اللائح من عباراته أنّ البرهان العقلي في باب العقائد النظرية غير البديهية مثلًا تارةً يعثر المستدلّ على نصٍّ من رواية عن المعصومين عليهم السلام يكون مؤدّاها عين البرهان مادةً وصورة، وأخرى لا يعثر على نصٍّ كذلك، فإنْ عثرَ علم أنّ هذا البرهان حقٌّ وواقعٌ، فيمكن الاعتماد عليه، وقبوله على أنّه مطابقٌ لنفس الأمر والواقع، وإنْ لم يعثر فلا يزول الشكّ والتردد في النفس من أنّ البرهان مادةً وصورةً قد لا يكون واقعيًا، ومنه يظهر أنّ الأمين الأسترآبادي يرى أنّ رواية المعصوم عليه السلام متمّمةٌ للكشف البرهاني، بنحو يمكن أنْ يقال: إنّ كلّ برهانٍ مادةً وصورةً ناقص الكاشفية واليقين ما لم يرد من المعصوم تأييدٌ له، وإنْ كان كلا البرهانين - الذي ورد تأييده من النصّ، وذلك الذي لم يصلنا تأييدٌ روائي له- وإنْ كانا تامّين من حيث شرائط الاستدلال والبرهنة إلّا أنّ الميز بينهما يكون بأمرٍ خارجي عن الاستدلال، وهو التأييد النقلي لأحدهما دون الآخر، وبعبارةٍ أخرى يظهر من كلام الأسترآبادي أنّنا لو فرضنا برهانًا أولًا من حيث الصورة والمادة تام الشرائط، وكذلك برهانًا ثانيًا لا يفرق عن الأول من حيث تمامية الشرائط، إلّا أنّ الشكّ يصاحب الثاني دون الأول لمجرد ورود نصٍّ من الأئمّة عليهم السلام.

والذي يمكن أنْ نعدّه مؤيّدًا لهذا الكلام، ما ورد من قبل بعض الأخباريين

---

١. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، صفحة ٣١٣.

في ذلك، إذ قسّم المسألة العقلية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما كان بديهيًا ظاهر البداهة.

الثاني: « الثاني ما كان دليلًا عقليًا نقليًّا إلّا أنّ ذلك العقلي قد تعاضد مع نقلي آخر، فهذا أيضًا يترجّح على الدّليل النّقلي عند التّعارض، ولكنّ التعارض في الحقيقة إنّما هو بين النقليات، وذلك كما دلّ الدليل العقلي على أنّه تعالى ليس في مكان، ودلّ قوله تعالى الرحمن على العرش استوى، على المكان ظاهرًا، فيجب ترجيح ذلك العقلي لتأيّده بالنّقليات الدالة على أنّه تعالى منزّهٌ عن الكون والمكان»[١].

الثالث: هو الذي يكون عليه دليلٌ عقليّ لا يعضده النقل، فلا يُقدّم على النقل.

والسؤال الأساسي الذي لا بدّ من الإجابة عنه من قبل الأسترآبادي هو أنّ اليقين الذي يوقعه البرهان في النفس هل هو يقينٌ نابعٌ من مادة البرهان وصورته أم لا؟ وههنا صورتان محتملتان من كلمات الأسترآبادي:

الأولى: أنْ يكون اليقين نابعًا من الدليل نفسه، وعندئذٍ يكون الدليلان - الذي ورد تأييد أحدهما من الرواية عن الأئمّة ﷺ، والآخر الذي لم يرد ذلك- على قدمٍ سواء، ولا ترجيح لصدق أحدهما على الآخر؛ لأنّهما من حيث أنفسهما تاميّ الشرائط البرهانية، فلا يتمّ ما ذكره.

الثانية: أنْ يكون البرهانان على كلّ تقديرٍ لا يفيدان يقينًا؛ لأنّهما مستندين إلى مادةٍ عقليةٍ بحتة، فمن حيث أنفسهما غير يقينيين، ولكن لمّا ورد النصّ المؤيّد لأحدهما عن المعصوم ﷺ كمُل كشف أحدهما عن الواقع بذلك

---

١. نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، دار القاري، بيروت- لبنان، ١٤٢٩ هجري، صفحة ٨٩.

النص، كما لو ورد مثلًا نصٌّ يؤيّد الاستدلال ببرهان الإمكان والوجوب على وجود الله تعالى، ونصٌّ لا يؤيّد الاستدلال ببرهان الصديقين الصدرائي، فيكون الأمر أنّ كلا البرهانين من حيث أنفسهما ناقصي الدلالة واليقين، وبمجيء النصّ على البرهان الأوّل تمّ كشف عن الواقع.

وهذه الصورة والاحتمال خلاف ظاهر كلامه ومبناه؛ وذلك لأنّه في كلامٍ سابقٍ عدَّ صورة القياس المنطقي حجّةً في نفسها، ولا يقع فيها خطأ، ويمكن الاستناد إليها بخلاف المادة، في حين أنّه يقول ههنا إنّ القسم المقبول هو خصوص القسم الذي يستمد صورته ومادّته من المعصوم، وكأنّ الصورة لو كانت غير مؤيّدةٍ من قبل الرواية عن الأئمّة عليهم السلام لكانت مرفوضة، وهو خلاف ما ذكره سابقًا من كون المنطق عاصمًا في نفسه على مستوى الصورة، هذا مضافًا إلى أنّ تعميم هذا الأمر بنحوٍ يقال إنّ كلّ برهانٍ عقليّ لا بدّ له من تأييدٍ نقليّ يلزم منه الدور؛ لأنّ «معنى هذا الكلام [الذي ذكره الأسترآبادي] هو أنّ القضية العقلية والمنطقية ليست حجّةً في نفسها، ولا بدّ لها أنْ تأخذ اعتبارها وحجيتها عن طريق النقل. ولم يلتفت الأسترآبادي إلى أنّ حجّية المسائل النقلية، تنتهي إلى العقل في نهاية المطاف [كما بيّناه سابقًا]، ولو أخذ العقل حجّيته عن النقل لاستلزم دورًا محالًا»[١].

نعم، يمكن قبول كلامه بلا شك وترديد أن النص الديني الوارد عن الأئمة عليهم السلام وسائر المعصومين عليهم السلام كان له الدور الأبرز والحقيقي في تحريك عجلة التفكير وتعميق القضايا النظرية والحكمية على وزان ما ذكرناه سابقًا عند نقل عبارة صدر المتألهين.

١. غلام حسين إبراهيمي ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ١: ١١٠.

الأمر الثاني: المعرفة العقائديّة وبديل المنطق البرهاني

من اللافت للنظر عند رصد كلام الأمين الاسترآبادي مزجه البحث الفقهي مع البحث العقدي، وقد نقلنا عبارةً له تؤكّد هذا المنهج، حيث قال: «واعلم أنّ انحصار طريق العلم بنظريات الدين في الرواية عنهم عليهم السلام، وعدم جواز التمسّك في العقائد التي يجوز الخطأ فيها عادةً بالمقدّمات العقلية وفي الأعمال بالاستنباطات الظنّية [...] كان من شعار متقدّمي أصحابنا أصحاب الأئمّة عليهم السلام»[١]؛ ولذا نجده عندما يريد الردّ على العمل بالعقل في المباحث الأصولية والفقهية يجعل الكلام شاملًا في الوقت عينه للعقائد والمعارف، ومن هنا استدعت الحاجة في القسم الأخير من هذا البحث إلى رصد البدائل التي جعلها منهجًا وطريقًا لبناء المعرفة العقائدية، وهو المنهج الذي يجعل باب المعرفة منحصرًا بالأخذ من روايات المعصومين عليهم السلام، وفيما يلي ننقل الأصول العامّة التي يجدها الباحث في كتبه لا سيّما كتاب الفوائد المدنية:

القضيّة الأولى: التمسّك بالأخذ عن أهل البيت عليهم السلام في كلّ ما لا يُعلم

في بعض استدلالاته على ضرورة الأخذ من روايات المعصومين عليهم السلام في الأصول والفروع، يذكر الأمين الاسترآبادي استدلالًا بقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٢]. إذ قال: «إنّه تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بأنّ مراده تعالى من قوله: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، ومن نظائرها من الآيات الشريفة أنّه يجب سؤالهم عليهم السلام في كلّ ما لم يُعلم»[٣]. وبعبارةٍ أخرى، يريد أنّ كلّ ما لا يُعلم سواء من باب

---

١. محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، الصفحتان ٢٤١- ٢٤٢.

٢. الأنبياء: ٧

٣. محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، مصدر سابق، ٢٥٤

العقائد أم الشرعيات[١]، لا ترخيص لتحصيل العلم به إلّا من طريق السؤال من المعصومين عليهم السلام، وطريق الأخذ منهم في هذا الزمن لا تكون إلّا بالرجوع إلى الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام.

وهذا الاستدلال لا يستقيم لإثبات المدّعى الذي يدعيه، وذلك لأمور منها:

أوّلًا: إنّ مراجعة سياق الآيات التي وردت فيها هذه الآية ترشدنا إلى خروجها عن محلّ النزاع والدعوى التي يذكرها الأمين الاسترآبادي، فالآيات جاءت في سياق الردّ على منكري نبوّة النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[٢]، هذا مضافًا إلى أنّ الذكر في القرآن يأتي بمعنى الكتب السماوية، فيكون معناها الظاهر هو الاحتجاج على منكري النبوّة؛ ولذلك ذهب بعض الأصوليين إلى القول: بأنّ« سياق الآية لا يبقي مجالًا للشكّ في أنّها واردةٌ في مقام المخاصمة مع المنكرين للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بدعوى أنّه إنسانٌ كسائر البشر في حاجاته، وهو لا يناسب مع السفارة الربانية فيناقشهم القرآن الكريم في سياق الآية مؤكّدًا على أنَّ الرسالات كلّها كانت على أيدي رجال من البشر ثمّ يحوِلهم في ذلك على مراجعة أهل الذّكر؛ لأنَّ المشركين لم يكونوا من أهل الكتاب والنبوات السابقة لكي يعلموا مباشرة هذه الحقيقة»[٣].

ولكن للأمين الاسترآبادي الاعتراض على ذلك بأنّه قد وردت روايات عن المعصومين عليهم السلام في تفسير هذه الآية بأنّ المقصود من أهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام، وبالتالي يصبح معناها: اسألوا الأئمّة عليهم السلام في كلّ ما لا تعلمونه،

---

١. وذلك بالاستناد إلى القرينة التي أتينا بها من كلامه آنفًا.

٢. الأنبياء: ٧.

٣. السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، الجزء ٤، صفحة ٣٤٧

ومن مصاديق ما لا تعلمونه ما يقع بحثًا عقائديًا، ويكون مجرى للبرهان عند المناطقة والحكماء؛ وبهذا يكون السؤال من أهل البيت عليهم السلام بديلًا عن الأخذ بما يؤدّي إليه المنطق، ونحن نورد جملةً من هذه الروايات:

- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَّاءِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجْلَانَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي قَوْلِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ): (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ): «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): الذِّكْرُ أَنَا، وَالْأَئِمَّةُ أَهْلُ الذِّكْرِ»[١].

- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أُورَمَةَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ كَثِيرٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)؟ قَالَ: «الذِّكْرُ مُحَمَّدٌ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَنَحْنُ أَهْلُهُ الْمَسْؤُولُونَ»[٢].

ولكن يمكن المناقشة في ذلك؛ لأنّ الرواية لا تلغي سياق الآيات وأنّها في مقام المخاصمة مع منكري النبوة، بل جاءت هذه الروايات من باب التوسّع في المداليل والمصاديق، وهو ما يُسمّى (الجري والتطبيق)[٣]، وإلّا يبقى المعنى على ظاهره في السياق، هذا مضافًا إلى أنّ سيرة الأئمة عليهم السلام على خلاف هذا المدّعى، إذ نجد أنّهم كانوا يرشدون بعض الناس إلى أخذ عقائدهم من بعض أصحابهم البارعين في النقاشات الكلامية والحكمية، كهشام بن الحكم.

---

١. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٢٢

٢. م. ن.

٣. راجع تفسير الميزان للعلّامة الطباطبائي في أبحاثه الروائية، حيث يذكر في كثيرٍ من الموارد أنّ الروايات التي تحدّد مصاديق بعض موضوعات الآيات لا تكون مفسِّرةً لها بل تكون محدّدةً وذاكرةً لمصداقٍ من المصاديق وهو المراد من الجري والتطبيق.

ثانيًا: إنّ جعل الأخذ بالبرهان والعقل في مقابل النصوص والروايات من المغالطات، إذ إنّ البرهان لو قام على قضيةٍ بحيث يورث القطع بصحة النتيجة، فلا مناصّ تكوينًا على التصديق بها؛ لأنّ العقل الإنساني المبتني على محورية العقل والبرهان آبٍ عن نبذ ما يقطع به بالدليل العقلي، وأمّا النصوص الدينية في باب العقائد والمعارف فهي على أقسام:

ـ قسم يشير إلى العقائد الجزئية التفصيلية التي لا يتعلّق بها البرهان أصلًا؛ لما مرّ في كتاب البرهان عند المناطقة من كونه يقوم على إثبات النتائج الكلية، فلو وردت روايةٌ عن المعصوم عليه السلام في قضيةٍ خاصّةٍ متعلّقةٍ مثلًا بعذاب فرعون، أو بثواب مؤمنٍ في الآخرة أو بتفاصيل المعاد والمعاجز، فهذه قضايا خارجةٌ عن دائرة البرهان، ولا يوضع العقل في مقابلها حتى يقال بترجيح أحدهما.

ـ قسم ثانٍ وهو الروايات التي ذكرت عقائد كلّيةً من دون ذكر الدليل العقلي عليها، كروايات التوحيد التي يكون مصبّها توصيف الله تعالى بأنّه غير محدودٍ ولا معدودٍ ولا جسم له إلى غير ذلك، فهذه النصوص تقريريةٌ توصيفية، فإنْ أمكن قيام البرهان العقلي على مؤدّاها فبه ونعمت، بمعنى أنّ العقل البرهاني لا يعارضها بل يعضدها.

ـ قسم ثالث وهو الروايات التي ذكرت بعض العقائد الكلّية، وأتت بالبرهان عليها، كالروايات الواردة في أصول الكافي في إثبات الصانع، وهذه الروايات إنّما أتت بالمدّعى وأقامت الدليل العقلي عليه، فتشير إلى محورية العقل في التصديق بها والإذعان لمؤدّاها؛ لأنّ الاتيان بالدليل جاء للإقناع لا لغوًا، وهذا القسم أيضًا من الواضح أنّ العقل لا يقابل النصّ.

وعليه فإذا كان منهجهم عليهم السلام في القسم الأخير ذكر الدليل مع المدّعى، والدليل عقلي، فلا يمكن أنْ يقال إنّ الاستدلال خاصٌّ بالمورد الذي جاءت فيه تلك الأدلة، بل إنّ هذه النصوص كاشفةٌ عن استناد الأئمّة عليهم السلام إلى حجّية العقل في باب العقائد، ولا يقال إنّ الفلاسفة والحكماء والمتكلمين اختلفوا في أحكامهم وكلّهم يستند إلى العقل، إذ أجبنا عن هذه الشبهة فيما مضى فلا نكرر.

وخلاصة الأمر، إنّ جعل النصوص الدينية في مقابل العقل وبديلًا عنها في باب العقائد الكلية كإثبات وجود الله تعالى أو تجردّ النفس أو المعاد أو النبوّة ممّا لا يقبل وخاصّة بمراجعة النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

القضية الثانية: في أنّه لا معنى لكسب المعرفة بالله لأنّها إلهاميةٌ وضرورية

من القضايا المهمة في طرح الأمين الاسترآبادي في ما سمّيناه بدائل التفكير البرهاني في باب العقائد وبالخصوص في باب معرفة الله تعالى، ادّعاؤه أن جعل البحث والتفكير للوصول إلى معرفة الله تعالى متفرّعٌ على كون هذه المعرفة ممّا يقع موضوعًا للبرهان والتفكير العقلي، وأمّا لو قلنا بأنّ المعرفة بالله تعالى إمّا إلهامية من قبله وإمّا بديهية، فعندئذٍ لا نحتاج إلى تعسف الجهد للاستدلالات العقلية والبرهانية، قال: « وأنا أقول أوّلًا: قد نقل عن الصوفيّة أنّ معرفته تعالى عندهم ضروريةٌ لا كسبية، فكيف يصحّ قوله: فأمّا معرفته تعالى فواجبة إجماعًا من الأمّة؟

ثمّ أقول ثانيًا: قد تواترت الأخبار عن أهل بيت النبوّة متّصلة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بأنّ معرفة اللهّ تعالى [و معرفة توحيده] بعنوان أنّه خالق العالم وأنّ له رضى وسخطًا، وأنّه لا بدّ من معلّم من جهة اللهّ تعالى ليعلّم الخلق ما يرضيه وما يسخطه من الأمور الفطرية الّتي وقعت في القلوب بإلهامٍ

فطريّ إلهيّ، كما قال الحكماء: الطفل يتعلّق بثدي أمّه بإلهامٍ فطريّ إلهي»[١].

والكلام يقع على قسمين:

أولًا: النصوص التي تمسّك بها الأمين الاسترآبادي

فأمّا النصوص الواردة حول إلهام المعرفة بنحوٍ فطري، فهي إنصافًا رواياتٌ كثيرةٌ يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: الروايات التي دلّت على أنّ المعرفة أمرٌ قد فطر عليه الإنسان نذكر منها بعضها[٢]:

ـ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: قُلْتُ: (**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها**)؟ قَالَ: «التَّوْحِيدُ».

ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ، عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها). قَالَ: «فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ».

ـ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ زُرَارَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ): (حُنَفاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ). قَالَ: «الحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». قَالَ: «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ».

وحاصل الأمر أنّ هذه الروايات تصرّح بأنّ البشر أجمعين مفطورون على

---

١. م. ن، ٤٠٧.

٢. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٤- ٣٥.

المعرفة بالله تعالى وعلى التوحيد، ولكن هل هناك ملازمةٌ بين هذا الأمر وبين طلب التعلم والسعي في المباحث البرهانية لتحصيل المعرفة بالله تعالى والتوحيد؟

الإنصاف يقتضي أنّه لا تعارض بين الأمرين؛ إذ إنّ الفطرة المقصودة ههنا بقرينة كونها فطرةً يجتمع فيها الكافر والمؤمن لا تغني عن طلب العلم والدليل، إذ كيف يقال إنّ الكافر مفطورٌ على التوحيد وهذا يكفيه مؤونة الاعتقاد بالله مع أنّه كافر في الوقت نفسه؟! نعم الأقرب هو أنّ يقال إنّ البحث العقلي البرهاني تتمثّل وظيفته في بعض مباحث التوحيد على إزالة الغفلة النظرية والأوهام الفكرية عن وجه الفطرة الأصلية الكامنة في الإنسان، وبعبارةٍ أخرى عن فطرية التوحيد التي تكون إما أمرًا ظاهرًا بيّنًا للإنسان وإمّا مغطاةً بالشبهات والأغاليط، فيكون السعي البرهاني كاشفًا لها، ومزيلًا للشبهات.

القسم الثاني: الروايات التي تنفي وجود أداةٍ معرفية:

وهي روايات بحسب الوهلة الأولى صريحةٌ في مراده نفي مطلق لوجود أداةٍ معرفيةٍ ذاتية - كالعقل- في الإنسان، بنحو يمكنه الاعتماد عليها لمعرفة التوحيد وصفات الله تعالى وآثاره، نذكر منها:[1]

- محمد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المعرفةُ مِنْ صنعِ مَنْ هي؟ قال: «مِنْ صنعِ الله، ليس للعباد فيها صنع».
- عن عبد الأعلى قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: «أصلحك الله هل جُعِل في الناس أداةً ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا».

---

١. راجع، محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، الجزء ١ (كتاب التوحيد- في باب البيان والتعريف ولزوم الحجة.

فقد يقال إنّ هذه الروايات صريحةٌ في المقام، فلا معنى للقول بحجّية واستقلالية العقل في باب المعارف والعقائد؛ لأنّ المعرفة من صنع الله تعالى، ولم يعطِ الله تعالى أداةً للمعرفة خاصّة في الإنسان غير ما يوحيه. إلّا إنّ الإنصاف على خلاف ذلك، لوضوح أنّ سياق هذه الروايات هو الحديث عن الفروع والتكاليف الشرعية والحجّة القائمة في مسائل الفقه والسلوك، وغير ناظرةٍ إلى مسائل العقيدة والتوحيد وأمثالها، ويشهد لذلك أمران:

الأول: سياقها نفسها ونظائرها التي وضعها المحدّث الكليني في بابٍ واحد، حيث أدرج معها رواياتٍ من قبيل: « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن حمزة بن محمد الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ**﴾. قال: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه، وقال: ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ قال: بيّن لها ما تأتي وما تترك، وقال: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾، قال: عرّفناه، إمّا آخذٌ وإمّا تارك، وعن قوله: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى**﴾، قال: عرّفناهم فاستحبّوا العمى على الهدى، وهم يعرفون؟»[١]، فإنّ ظاهرها النظر إلى كون الله تعالى هو الذي يفيض وحيًا الأحكام الشرعية والقوانين المسلكية التي تشكل المنظومة المسلكية للإنسان.

والثاني: إنّ هناك كثيرًا من الروايات الداعية إلى التفكّر والتأمّل في قدرة الله تعالى وأسمائه وصفاته، وقد أوردها المحدّثون في كتبهم، فلا يحتمل أنْ يدعو الدين إلى التفكّر والتأمّل في صفات الله وآثاره، ولم يكن قد زوّده بالأداة المعرفية لذلك، وقد عُلم سابقًا أنّ التفكّر في التوحيد وأمثالها سابقٌ أصلًا على مسألة النبوّة وقبول النصوص.

---

١. م. ن.

خاتمة

يظهر من مجمل ما تقدّم في الأقسام الثلاثة من هذا البحث، أنّ المحدّث الأخباري محمد الأمين الأسترآبادي انطلق من نقطةٍ جديرةٍ بالملاحظة وهي التفكيك بين علم المنطق من جهة الصورة ومن جهة المادة، وبعد أنْ سلّم أنّ المنطق من الجهة الأولى عاصمٌ إذا طُبّق عن الخطأ إلا إنّه من الجهة الثانية لا يمكن أنْ يكون عاصمًا؛ ولذا كان الاعتماد على العقل المنطقي في استخراج الأفكار مؤدّيًا إلى الاختلافات بين الحكماء والمتكلّمين وعلماء أصول الفقه؛ ولذا انتهى الأخباري الحاذق إلى القول بأنّه ينبغي في باب النظريات الاعتماد على موادّ معصومةٍ عن الخطأ ولا تؤدّي إلى التشتت والاختلاف، وكان القرار في ذلك الاعتماد على أمرين، الأوّل الموادّ الحسّية أو القريبة من الحسّ التي لا يخطئ فيها الناس لقربها من الإدراك - كما يقول- والثاني النقل عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام؛ لأنّهم أهل العصمة.

وقد أقام على هذا المدّعى تارةً أدلّةً تحليليةً عقليةً وأخرى أدلّةً نقلية، وحاولنا في الأقسام المشكّلة لصلب هذا البحث أنْ نقرّر ما ذكره على وجهٍ يفي بمراداته مستندين بذلك إلى نصوصه التي ذكرها في كتابه الأم وهو كتب (الفوائد المدنية)، ومن ثَم فحص ما استدلّ به وبيان مكامن القوّة والضعف فيه.

ومن الأمور التي خلصنا إليها، أنّ هناك شيئًا من الصواب فيما ذكره يتمثّل في أنّ الركون إلى النصوص الدينية له قيمته المهمّة في إعمال العقل وحفظ الأفكار من الوقوع في الخطأ والسهو، ولكن هذا على سبيل إعداد العقل للتفكّر، وليس على سبيل استبدال العقل، وهو ما أشار إليه صدر المتألّهين في بعض العبارات السابقة، فالاختلافات الناشئة بين الفلاسفة مثلًا لا تدلّ بالضرورة على ضعف أو قلّة قيمة أداة المنطق التي يستعملونها - كما ذهب إليه الأمين الأسترآبادي- وإنّما تدلّ على ضرورة ارتباط الإنسان بمصدر

العصمة والوحي حتى يبقى متيقظًا وحافظًا لأبعاد أخرى من أبعاد تعقله.

هذا مضافًا إلى أنّ الأدلّة النقلية التي اعتمدها الأمين الأسترآبادي في مجال إثبات دعواه لا تخلو عن ضعف، وقد تعرّض جملةٌ من المفكّرين والأصوليين لمناقشتها وبيان الخلل فيها.

وفي الخاتمة، نؤكّد قضيةً محوريةً وهي أنّ علم المنطق - من حيث المباحث الصورية فيه والمباحث المادية- مدينٌ لإثارات المشكّكين والحذرين منه؛ لأنّ العلم تراكم بين الأذهان النقادة السائلة والمجيبة، ومن هنا أمكننا الحكم بأنّ حلقة الردود الأخبارية - وخاصّة ما قدّمه الأمين الأسترآبادي- تمثّل حلقةً مشرقةً في سير علم المنطق والعلوم العقلية في العالم الإسلامي، ويمكن أنْ نقول إنّ من المميزات التي تميّزت بها شجرة العلوم العقلية في العالم الإسلامي وجود طبقةٍ من العلماء والفقهاء الحريصين على النصّ الديني- وهذا ما لم يكن موجودًا في العصور اليونانية الأولى- بحيث انعكس حرصهم تشكيكًا وأسئلةً دفعت العقول إلى إعمال أنشطتها الفكرية في فضاءاتٍ مليئةٍ ومشحونةٍ بأسئلةٍ جديدةٍ وملحّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

٢. ابن سينا والمحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، دار نشر البلاغة، قم -إيران، ١٣٧٥ هجري شمسي.

٣. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار نشر البلاغة، قم -إيران، ١٣٧٥ هجري شمسي.

٤. ـــــــــــــــ، الشفاء- المنطق، مكتبة المرعشي النجفي، قم - إيران، ١٤٠٥ ق.

٥. ـــــــــــــــ، إلهيات الشفاء، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المقدسة - إيران، ١٤٠٤ ق.

٦. أبو حيّان التوحيدي، المقابسات، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢.

٧. بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني (الفاضل الهندي)، عون إخوان الصفاء على فهم كتاب الشفاء، تحقيق: علي أوجبي، مؤسسه بزوهشكي حكمت وفلسفه ايران، طهران- إيران، ١٣٩٤ ش.

٨. ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة: د. نقولا زياده، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٣.

٩. رفيق عجم وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ١٣٧٥ هجري شمسي.

١٠. السيد روح الله الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ، ترجمة السيد أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ١٩٨٦ ميلادي.

١١. السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، تقرير: السيد محمود الهاشمي، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، قم المقدسة - إيران.

١٢. صدر المتألهين الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، نشر بيدار، قم المقدسة- إيران، دون تاريخ.

١٣. ـــــــــــــــ، شرح أصول الكافي، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران- إيران، ١٣٨٧ هجري شمسي.

١٤. العلّامة الحِلّي، الجوهر النضيد، نشر بيدار، قم -إيران، ١٣٦٣ هجري شمسي.

١٥. العلّامة محمد حسين الطباطبائي، رسالة البرهان، بوستان كتاب، قم المقدسة- إيران، ١٣٨٧ ش.

١٦. غلام حسين الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت -لبنان، ٢٠٠١.

١٧. محمد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤٤٢ هجري قمري، الطبعة السابعة.

١٨. محمد بن عمر الكشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، نقله: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر مؤسسه نشر دانشكاه مشهد، مشهد المقدسة- إيران، ١٤٠٩ق.

١٩. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، دار الحديث، قم المقدسة- إيران، ١٤٢٩ هجري.

٢٠. محمد رضا المظفر، المنطق، نشر اسماعيليان، قم - إيران، ١٣٦٦ هجري شمسي.

المنطق واللغة ودورهما في تطور الفكر الإسلاميِّ

د. فاطمة علي عبُّود[1]

ملخَّص البحث

يمثِّل المنطق جانبًا من النتاج الفلسفيِّ الذي يوجِّه الذهن نحو الصواب ويحول بينه وبين وقوعه في الخطأ، معتمدًا بذلك على ألفاظٍ دالةٍ على معاني الصواب والخطأ، وتوجِّه هذه الألفاظَ اللغةُ المسؤولةُ عن توليد المعاني، إذ تقوم المقولات الأرسطية المنطقية على بنيةٍ لغويةٍ تجعلها قادرةً على التعبير عن الأشياء الخارجية الموجودة، فالمقولات حسب رأي الفارابي مهمتها إيجاد قوانين وضوابط تنظِّم التفكير، كما أنَّها تشير إلى مدلولاتٍ محدَّدةٍ، فلكلِّ مقولةٍ دلالةٌ معينةٌ، ونسبة صناعة المنطق إلى العقل عنده تعادل نسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، وقد وضع الفارابي بذلك أسس الفلسفة اللغوية التي باتت لاحقًا أبرز فلسفات القرن العشرين، وتناول ابن سينا المقولات الأرسطية بالشرح والتحليل والتقسيم، وأضاف إليها معانيَ جديدة؛ لأنَّ لغة أرسطو لم تساعد- كما هو حال اللغة العربية- على تلك الإضافة التي امتازت بمعانٍ أغزر وبطابعٍ وروحٍ إسلامية، كما سعى إلى جعل المنطق أداةً وجزءًا من العلوم المعرفية بشكلٍ عام، ولم يقم بفصل المنطق عنها؛ لذا فقد حاول إسقاط معرفة المنطق على الوجود الأنطولوجي المُدرَك بالحواس، في حين أنَّ ابن رشد قد توافق مع أرسطو في مقولاته بشكلٍ شبه تام، وعرَّف ابن حزم المقولات بأنَّها أنواع الصفات التي تشير إلى شيءٍ أو كائنٍ موجودٍ.

قسَّم أخوان الصفا المنطق إلى قسمين، لفظيٍّ وفكريٍّ، واللفظي يعبِّر عن

---

[1] . دكتوراة في اللُّغة العربيَّة وآدابها، أستاذة في جامعة سلجوق / تركيا.

استخدام اللغة، وتشارك بمعرفته بقية الحواس، والفكري هو ما وجد في الذهن الإنسانيِّ من منطقٍ لفظيٍّ، وتكون على شكل أفكارٍ مصدرها العقل، وقد كوَّنوا رؤيةً حول المقولات الأرسطية تقوم على أساس أنَّ معاني الأشياء كلَّها قد اجتمعت في هذه المقولات العشرة، فهي شاملةٌ لمعنى الموجودات؛ ولذا قالوا بهذه المقولات العشرة بغية الاستفادة منها في الكلام أي في الأحكام والقضايا المنطقية، وقد همّ الشيخ محمد رضا المظفَّر إلى بناء منطقٍ إسلاميٍّ؛ ولذلك لابدَّ من الاستفادة من تجارب الأمم السابقة القديمة والمعاصرة لنا، والأمر الآخر هو المحافظة على الهوية الدينية والمذهبية دون الانصهار في بوتقة الأفكار القادمة، حتى يكون لدينا منطقيٌ إسلاميٌ يميِّز المذهب الشيعيَّ ويعطيه خصوصيته، بفضل موضوعاته المختلفة عن غيرها لا بفضل الانغلاق والتقوقع على الذات.

التمهيد:

تحكم علاقة المنطق باللغة حالةٌ من التفاعل والتبادل الضروريِّ الذي يحكم سيرورة عمل كلٍّ منها، فاللغة تعبيرٌ عن التفكير والقدرة على التواصل، في حين أنَّ المنطق تعبيرٌ عن ترجمة اللغة إلى سلوك صحيح، فالمنطق من معانيه الكلام، حيث بيَّن علماء اللغة العربية أنَّ اللغة أوسع منهاجًا وأكثر غنى في ألفاظها ومعانيها، ممَّا يجعل المعنى الصحيح في اللغة هو الصدق في المنطق، وبالتالي غياب المعنى في اللغة هو عدم الصدق أو الكذب في المنطق.

والمنطق برأي الفارابي يعطي للألفاظ قوانين تشترك بها ألفاظ الأمم، ومن ذلك كان لكلِّ علمٍ طريقته في الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وفقًا لقواعد تستند إلى المنطق السليم، والمنطق السليم ليس هو العلم المهتم بالألفاظ ومعانيها، إنَّما هو العلم الذي يُعنى بالألفاظ التي يستخدمها

العقل في العمليات العقلية التي تشترك بها جميع الأمم باختلاف لغاتها وتنوُّع ثقافاتها؛ فالاسم والفعل والأداة تتشابه في لغات الأمم مهما اختلفت في صورة الإشارة إلى كلٍّ منها، فالموضوع والمحمول والرابطة لا تختلف باختلاف اللغة؛ وبذلك يحدث التناسب والتوافق بين المنطق والنحو رغم الاختلاف في المسميات فيما بينهما، في حين أخذ ابن سينا فكرة أنَّ المنطق آلةٌ للعلم من أرسطو، وبذلك يكون المنطق ضرورة؛ لأهميته وفائدته في إسناد العلوم العقلية إليه واستخدامه كمنهجيةٍ تفكيريةٍ في تقويم أخطاء التفكير، وبالتالي يمكننا إرجاع الأدلة النقلية إلى أدلةٍ عقليةٍ والبرهنة على صحَّتها، إضافةً إلى قيمة المنطق في كسب الأخلاق؛ لأنَّه يقوِّم السلوك الإنسانيَّ بعد استمرار النقد البنَّاء، كما يقول بأثر المباحث اللغوية في علم المنطق؛ لأنَّ البحث اللغويَّ يقوم على ترتيب الأفكار والتصوّرات، وبذلك يقارب بين التقسيم المنطقي للقضية، وبين تقسيم اللغويين للجملة وتركيبها.

لقد اتَّخذ المنطق مع أخوان الصفا في رسائلهم معنى المنهجية في إثبات صحّة الدعوة أو فسادها؛ لذلك كان المنطق عبارةً عن أداةٍ لغويةٍ تُستعمل للإقناع من وجهة نظرٍ مطروحةٍ تكون اللغة وأسلوبها عماد هذا المنطق الحجاجيِّ.

أولًا: المقولات الأرسطية المنطقية وعلم اللغة العربية:

المقولات الأرسطية في المنطق أو قاطيغورياس هي من أهم آثار أرسطو في علم المنطق تناقش الصفات العامة التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية، وقد وصفها يوسف كرم بأنّها: «هي عشرٌ مذكورةٌ هنا بتمامها، ومذكورةٌ تارةً كلها، وتارةً بعضها في جميع كتب أرسطو تقريبًا، وهي الجوهر مثل رجل، الكمية مثل ثلاثة أشبار، الكيفية مثل أبيض، الإضافة مثل نصف،

المكان مثل السوق، الزمان مثل أمس، الوضع مثل جالس، الملك مثل شاكي السلاح، الفعل مثل القطع، الانفعال مثل مقطوع»[١].

تتضمَّن المقولات المنطقية الأرسطية في كينونتها ترابطًا يجعلها قادرةً على التعبير اللغويِّ؛ لأنَّها تسهم في تقييم مدى صدق العبارة من عدم صدقها، وانسجامها مع الواقع من عدمه، وقد أعطى أرسطو هذه المقولات بعدًا زمانيًا على اعتبار أنَّ كلَّ مقولةٍ هي من الموجودات في الواقع ولا يصحّ إنكارها وجوديًا (أنطولوجيًا)، وبما أنَّها مسلَّمٌ بها وجوديًا فإنَّها تعبِّر لغويًا عن موجودٍ في هذا الكون؛ لأنَّ المقولة لابدَّ وأنْ يكون لها مشتركٌ لفظيٌ حاضرٌ، فهي تُحمل على كائنٍ أو شيءٍ معينٍ، فالمقولات ماهي إلَّا تعرُّف العقل على العالم الخارجيِّ، وترجمة هذه المعرفة بمقولاتٍ منطقيةٍ؛ لذا فقد أطلق عليها أرسطو اسم «أجناس الوجود، وأجناس الوجود هي الضروب المختلفة التي يمكن أن يوجد عليها شيءٌ ما، أو أحوال الحمل المنطقي»[٢]، ونلاحظ بأنَّ أرسطو في بداية كتاب (المقولات) يميِّز بين الألفاظ المترادفة والألفاظ المشتركة، ليبيِّن أنَّ المقولات هي معانٍ تعبِّر عمَّا في الوجود، وأنَّ التقابل بين القضايا المنطقية عنده ما هو إلا تقابلٌ بين الألفاظ؛ لذا نجده يقول بالتقابل بالتضايف، والتضاد، وبالعدم والمَلَكة، وبالسلب والإيجاب.

تباينت نظرة الفلاسفة المسلمين حول المقولات الأرسطية، فالفارابي- مثلًا- والذي اشتهر بالمعلم الثاني لنقله فلسفة أرسطو إلى العالم الإسلاميِّ فقد رأى أنَّ المقولات المنطقية من شأنها صياغة قوانين تنظم التفكير، وبيَّن

١. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١٤٧.

٢. بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة، فؤاد حسن زكريا، مكتبة دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، ١٩٦١م، ص٣٥.

أنَّ المقولات هي قوانين المفردات من المقولات، والألفاظ الدالة عليها، وقد أُطلق على المقولات اسم مقولات؛ «لأنَّ كلَّ واحدٍ منها اجتمع فيه أنْ كان مدلولًا عليه بلفظ، وكان محوّلًا على شيءٍ ما مشار إليه محسوس»[١]، فالمقولات قد تنسب للأشخاص أو للألفاظ، وقد قدَّم الفارابي في شرحه للمقولات معاني إسلاميةً ودلالاتٍ لغويةً من اللغة العربية، فمثلًا نجده يُعرِّف الكمَّ بأنَّه «كلُّ شيءٍ أمكن أنْ يقدَّر جميعه بجزءٍ منه مثل: العدد، والخط، البسيط، والصمت، ومثل: الزَّمان، ومثل: الألفاظ والأقاويل»[٢]، كما يظهر ذلك في تعريفه لمقولة (الإضافة)، والتي تعتمد مبدأ النسبة بين شيئين نعرفها عبر عملية القياس، وفي تعريفه لمقولة (متى) بيَّن معناها اللغويَّ في اللغة العربية وارتباطها بالزمان وبالوجود عبر هذا الزمان، كما تتَّضح دلالة مقولة (أين)، حين يشرحها الفارابي لغويًا ويبيِّن ارتباطها بالمكان، وقد تكون دلالتها اللغوية في اللغة العربية على أنَّها جزء من الشيء الدَّال عليه جواب سؤال أين، «كقولنا في البيت، فإنَّ الأين ليس هو البيت، لكن ما يفهم من قولنا في البيت أنَّ حرف – في – دالٌّ على النسبة إلى البيت»[٣]، كما يشرح مقولة (الوضع) ودلالاتها اللغوية في العربية، مع تبيان معانيها في الدين الإسلاميِّ وما يمكن أن تشير إليه، وكذا الحال في غيرها من المقولات والتي بيَّن معانيها لغويًا ودلاليًا.

أمَّا ابن سينا فقد تناول المقولات الأرسطية بشكلٍ مختلفٍ عن الفارابي حيث قام بالشرح والتحليل والتقسيم، حيث استخدم دلالات اللغة العربية لإضافة معانٍ أكثر وأغزر، وتفاصيل أعمَّ وأشمل، فمثلًا في تعريفه لمقولة

١. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، منشورات عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م، ٣٨٦.

٢. الفارابي، المقولات، تحقيق، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص٨٥.

٣. الفارابي، المقولات، تحقيق، وتقديم، رفيق العجم، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص١١٠.

(الجوهر)، يعرِّفه بأنَّه «كلُّ ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محلّ قريب، قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه»[١]، وقد اتفق الطوسيُّ مع ابن سينا في تعريفه لمقولة الجوهر، ففي كتابه (تجريد المنطق)، نجده يذكر تعريف الجوهر بأنَّه «موجودٌ لا في (موضوع) والموضوع: محلّ يوجد متقوِّمًا دون ما يحلُّ فيه»[٢]، ويتَّضح التقسيم الذي اتبعه ابن سينا في كتابه الشفاء عندما قسَّم مقولة (الجوهر)، إلى أولى وثانيةٍ وثالثةٍ، وميَّزه عن العَرَض الذي لا يقوم إلّا بغيره، وهو بذلك يختلف عن الجوهر، وكذا الحال في حديثه عن مقولة (الكيف) حيث لجأ إلى تقسيمه إلى أربع أقسام وشرحه لغويًا بشكل موسَّع أكثر، وقد اختلف ابن سينا مع غيره من الفلاسفة وعلماء الإسلام في شرحه وتحليله للمعاني اللغوية للمقولات ودلالاتها.

في حين أنَّ ابن رشد قد اتَّفق مع أرسطو على تقسيم المقولات وترتيبها وعدّها جزءًا من منطق أرسطو، فمقولة (الجوهر) مثلًا يقسّمها إلى قسمين، أوّل هو ذات من غير موضوع، أمَّا القسم الثاني فهو عَرَضٌ، وهو يتَّفق مع أرسطو، وكذا الحال في تقسيمه للكمِّ إلى قسمين، كمٍّ متصلٍ وكمٍّ منفصلٍ، وفي مقولة (الوضع) وضَّح ابن رشد – وحسب اللغة العربية – أنَّها تمثِّل «الأشياء التي أسماؤها مشتقةٌ من المضاف مثل: المضجع والمتكئ، فإنَّ الاضطجاع والاتكاء تنتمي إلى مقولة المضاف»[٣]، وبالمجمل فإنَّ معاني المقولات وشرحها وتقسيمها عند ابن رشد تتوافق مع أرسطو.

---

١. ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة الطبيعية والمنطقية والإلهية، تنقيح، وتقديم، ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص١١٦.

٢. نصر الدين الطوسي، تجريد المنطق، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص١٣.

٣. ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق، محمود قاسم، مراجعة، وتقديم، تشارلس بروث، وعبد المجيد هريدي، منشورات الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م، ص١٣٥.

أمَّا ابن حزم فقد أطلق على المقولات اسم (الأسماء المفردة)، وبالتالي فإنَّه يعرِّفها على أنَّها «ألفاظٌ كليةٌ يمكن أن تُحمل على الموضوع في القضية المنطقية، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ المقولات هي أنواع الصفات التي يمكن أن تُحمل على كائنٍ، أو شيءٍ معين»[١]، كما أنَّ المعنى اللغويَّ لمقولة (الكمِّ) تشير إلى المعنى الحسن والجيد لسؤال الكمية، وبذلك يكون الجواب في اللغة مساويًا أو غير مساوٍ، وكثيرًا أو قليلًا، وزائدًا أو ناقصًا؛ لذلك يمكننا القول بأنَّ العشرة هي ما تساويه الثمانية مع الاثنين (٨+٢)، ولا يمكن أنْ تكون الثمانية وحدها هي مساوية للعشرة ولا الاثنين بمفردها، وهذا ما يُطلق عليه ابن حزم عملية جمع الكمية[٢]، كما أنَّ مقولة (الكيف) في اللغة هي جوابٌ عن سؤال كيف، وهي على قسمين منها ما يخصُّ الأبدان وحالها، ومنها ما يخصُّ الأنفس وتبدُّلاتها. وفي حديث ابن حزم عن المعاني اللغوية في اللغة العربية للمقولات الأرسطية نجده يقسِّم مقولة (الزمان) إلى ثلاثة أقسام بشكلٍ ينسجم مع الأزمنة وتقسيمها في اللغة العربية فيذكر الماضي والمقيم أو الحال ثمَّ المستقبل.

يتَّضح من تناول الفلاسفة والمتكلِّمين والفقهاء المسلمين لمقولات أرسطو وترجمتها إلى اللغة العربية أنَّهم لجؤوا إلى التعديل والشرح والتحليل والتعليق عليها، انطلاقًا من التباينات اللغوية، وانسجامًا مع المصطلحات اللغوية، والانطلاق من النحو وغزارته الدلالية، وقد تباينت أحيانًا الدلالة والمعنى بين بعضهم البعض إلا أنَّ الهدف بقي واحدًا، وهو الاستفادة من هذا

---

١. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق- المنطق التقليدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م، ص٢٩.

٢. ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل إليه (بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية)، ويليه محك النظر في المنطق، تأليف، حجة الإسلام الغزالي، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.ن، ص٥٢، بتصرف.

الموروث الفلسفيِّ لأرسطو بفعل اتّساع اللغة العربية وقدرتها على تسخيره وتوظيفه في إثبات العقائد الدينية بأدلةٍ منطقيةٍ.

ثانيًا: تآلف اللغة والمنطق عند الفارابي:

أدرك الفارابي ضرورة الفكر الفلسفيِّ بشكلٍ عامٍّ والفكر المنطقيِّ بشكلٍ خاصٍّ لتدعيم الفكر الإسلاميِّ ونشره بين الأمم الجديدة التي انضوت تحت راية الحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى مجاورة أو معايشة أقوامٍ يعتنقون مذاهب دينيةً وفكريةً وفلسفيةً مختلفةً بل ومتناقضةً مع الفكر الإسلاميِّ، فقال بضرورة تدعيم هذا الفكر بتراثٍ فلسفيٍّ، وإضافة مفرداتٍ منطقيةٍ ولغويةٍ جديدةٍ، فاجتهد الفارابي على صياغة المصطلحات المنطقية منذ دخولها إلى اللغة العربية على يد المترجمين الأوائل الذين نقلوا التراث الفلسفيَّ اليونانيَّ، هذا التراث الذي قد مرَّ بمراحل عديدة على يد مدرسة (حنين بن اسحق)، و(جابر بن حيان)، و(الكندي) قبل أن يستقرَّ عند الفارابي الذي أولاه عنايةً خاصّةً جعله مؤثرًا إيجابًا على انتشار هذا التراث الفلسفيِّ بمصطلحاته وأفكاره بين الناطقين باللغة العربية، وإنَّ المُطَّلع على ما تركهُ الفارابي من نتاجٍ فلسفيٍّ يدرك اهتمامه باللغويات، فقد فهم قضايا اللغة وأصول مفرداتها واشتقاقاتها وأصواتها وما عسى أنْ يكون قد لحقها من تحويرٍ وتغييرٍ وغير ذلك ممَّا يدخل في نطاق فلسفة اللغة وفقهها واللسانيات والصوتيات.

عدّ الفارابي اللغةَ التعبيرَ الواقعيَّ عن الفكر وترجمانه في الواقع، كما عدَّ الفكر الفلسفيَّ فكرًا عامًا وليس خاصًا، ممَّا يجعل قضاياه وقوانينه متَّصلةً بين اللغات والأمم المختلفة، حتى وإنْ كان يتمُّ التعبير عنها بلغاتٍ مختلفةٍ، فرفض بذلك مزاعم استقلال النحو عن المنطق، فقد اشترط على مَنْ يرغب بتعلُّم المنطق إجادة اللغة العربية، إذ بيَّن أنَّ «صناعة المنطق تناسب صناعة

النحو، ذلك أنَّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات (المعاني) كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، وكلّ ما يعطينا النحو من القوانين في الألفاظ فإنِّ علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[١]، فالتناسب بين النحو والمنطق هو تلازمٌ ضروريٌ للوصول إلى النتائج العقلية المبنية على الثوابت، وقد وضَّح الفارابي حقيقة العلاقة الثنائية بين المنطق واللغة، وأفرد لذلك مجموعةً من كتبه ككتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق)، وكتاب (القياس الصغير)، وكتابه (إحصاء العلوم)، الذي يقول فيه: «علم اللغة هو علم الألفاظ الدَّالة عند كلِّ أمةٍ على قوانين تلك الألفاظ، وهو الذي يعطي قوانين النطق الخارج، أي القول الخارج بالصوت وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمَّا في الضمير»[٢]، ثمَّ يميز الفارابي بين معنى القول والنطق، فالقول هو مجموعة من الألفاظ، في حين أنَّ التكلُّم أو النطق هو آلية استعمال هذه الألفاظ؛ لهذا ذهب الفارابي ومعه علماء الكلام لتعريف الكلام بأنَّه الوسيلة أو المنهجية الصحيحة في توظيف القول في معناه المفيد، ممَّا يجعلنا نستذكر سبب نشأة علم الكلام الذي قام لإثبات الأدلة النقلية ببراهين عقليةٍ منطقيةٍ.

فالعلاقة بين المنطق واللغة العربية علاقة تكاملٍ، فالمنطق موروثٌ فلسفيٌ ثمَّ أصبح نسقًا فكريًا منتظمًا على يد فلاسفة اليونان، وقد بيَّن الفارابي أهميته للغة العربية عندما قال: «نسبة المنطق إلى سائر العلوم العقلية كنسبة النحو إلى اللسان، والعروض إلى أوزان الشعر، وكما أنَّه لا يستقيم الكلام الفصيح إلّا على قواعد النحو هكذا لا يرتاح الفكر إلى اليقين ما لم يكن مسننًا بالمنطق سندًا ومرجعًا»[٣]؛ لذا فالمنطق ضرورة في سيرورة التطور اللغويِّ الذي فُرض

١. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م، ص٥٤.
٢. م. ن، ص٤٥.
٣. جوزيف الهاشم، الفارابي، منشورات المكتبة التجارية للطباعة، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م، ص٣٧.

على اللغة العربية بعد حدوث التنزيل، حيث جاء كلام الله المنزَّل بلغةٍ عربيةٍ، ممَّا عزَّز مكانتها بين اللغات العالمية، إضافةً إلى إغنائها بمفرداتٍ وتراكيب ومفاهيم ذات سمةٍ دينيةٍ مصاغةٍ بلغةٍ عربيةٍ، وهذه المفاهيم الدينية لها دلالاتٌ ورمزيةٌ استوجب من علماء وفلاسفة اللغة الوقوف عليها وتوضيحها عبر منهجيةٍ صحيحةٍ.

وقد حدَّد الفارابي الفائدة من المنطق في مسألتين اثنتين، المسألة الأولى، تتمثَّل بالتماس الحقِّ عند أنفسنا، فإنْ كانت عندنا تلك القوانين، والتمسنا استنباط المطلوب، وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في تطلب ما نصححه، بل ينبغي أنْ نكون قد عرفنا أيَّ طريق ينبغي أنْ نسلك إليه، وما هي الأشياء التي يجب أنْ نسلك عليها وتكون أداةً نافعةً، مع تحديد مكان السلوك وزمانه، ويعني ذلك أنَّنا إذ ما أردنا تصويب أخطائنا فيجب أنْ نقوم بترتيب أفكارنا وتصويبها واستخلاص ما هو غير مُجدٍ منها والتخلُّص منه، وتعزيز الأفكار الإيجابية وتمييزها عن الأفكار الفاسدة غير المفيدة. في حين أنَّ المسألة الثانية، تقوم على التماس الحقّ عن غيرنا، عبر تصحيح ما وقع به غيرنا من أخطاء وقام بتصويبها بنفسه فباتت صالحة، فنطَّلع على الأشياء والطرق المستعملة في عملية التصحيح، والحجج المكتسبة من تفادي الأخطاء ليتكوَّن لدينا برهانٌ لمشكلاتنا القادمة[١].

مَثَّل اهتمام الفارابي بالمنطق رغبته في محالة الكشف عن الجانب الرمزيِّ في اللغة ومعرفة بعدها الدلالي والمعنوي مع مناقشته المعقولات وارتباطها بالألفاظ، وقد ضرب لنا مثالًا في حديثه عن إحصاء الأمكنة المغلطة في الألفاظ، حيث تحدَّث عن عدة أشكال من أشكال اللفظ اللغوي، وقال

١. الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، منشورات دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩م، ص٦٩-٧٠، بتصرف.

بيَّن أنَّ الألفاظ المغلطة «منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك.. ومنها الاسم المنقول وهو الاسم الذي جرت العادة فيه من أوَّل الأمر أن يكون دالًا على معنى ثمَّ يجعل ذلك أيضًا دالًا على معنى آخر.. ومنها الاسم المستعار والألفاظ التي تقال على الشيء مجازًا»[١]، حيث أدرك الفارابي أنَّ سيرورة التاريخ التي تمسُّ حياة البشر هي ذاتها التي تُحدث تغيراتٍ في لغتهم فتتبدَّل مع تبدل أحوالهم وثقافتهم، فالألفاظ يحدث أن تتغيَّر بمرور الزمن ويصبح لها معانٍ جديدةٌ تواكب هذه السيرورة؛ لهذا فقد كانت رؤية الفارابي ونظرته في اللغة تنزع لحالة من التطوُّر والتقدُّم، فيمكننا القول إنَّ الحالة بين المنطق واللغة حالة من الحركة التطورية المستمرة، «وتطور الإشكالية بين النحويين والفلاسفة، الأول أدَّى دون ريب إلى صياغةٍ جديدةٍ للعربية في بنائها واشتقاقها ألفاظها.. لغة تفاعلت مع معطيات الفكر اليوناني وأوَّلت الثقافات الوافدة إلى حدِّ التفرد بقواعد اشتقاقيةٍ ونحتيةٍ جديدةٍ وتراكيب منطقيةٍ - برهانية.. وعلى ذلك فلم يكن هناك انفصام بينهما، بل تطورًا وانفتاحًا لها»[٢]، فقد عدَّ الفارابي أنَّ لكلِّ لغةٍ قصةً تاريخيةً متطوِّرةً طالها التغيُّر في مسيرة التاريخ البشريِّ، وهذا التغيُّر يقود اللغة ودلالاتها ومعانيها للتغيُّر، فيظهر ذلك بالتفكير ونمط الثقافة السائدة.

لقد حاول الفارابي خلق نوعٍ من التقارب والتآلف بين اللغة والمنطق آملًا بناء نسقٍ فكريٍّ قوامه العقل والبرهان، والواقع أنَّ اللغة والمنطق يتكاملان ولا يستغني أحدهما عن الآخر، فالنحويُّ يحتاج إلى المنطق في ترتيب قواعده وتصنيف موضوعاته، والمنطقيُّ يحتاج إلى النحو لصياغة أفكاره واستخلاص

١. الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، تحقيق، وتقديم، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م، ص١٣٢-١٣٣.

٢. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٢م، ص٤٦.

نتائجه، وإذا كان المنطق عامًّا والنحو خاصًّا، فالمنطق لغةٌ عالميةٌ، والنحو منطقٌ قوميٌ، يبقى أنْ نقول إنَّ النحو يركِّز على الألفاظ أمّا المنطق فيركِّز على المعاني، وهذا ما بيّنه الفارابي في قوله: «وأمَّا موضوعات المنطق وهي التي تعطي القوانين فهي المعقولات المعاني، من حيث تدلُّ عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات، وذلك أنَّ الرأي إنَّما نصحِّحه عند أنفسنا بأن نفكِّر ونتروَّى ونقيم في أنفسنا أمورًا ومعقولات شأنها أن تصحِّح ذلك الرأي»[١]، وبذلك وضع الفارابي أولى أسس الفلسفة اللغوية التي تطورت لاحقًا وباتت من أبرز فلسفات القرن العشرين، مع تأكيده المستمرّ على ضرورة فهم الفلسفة والمنطق ودراسة اللغة واللسانيات؛ لأنَّ الترابط بين اللغة والمنطق يزوِّدنا بمهارات التفكير الإبداعيِّ ويرفع سوية التعبير ويحفِّزه عبر مجموعةٍ من المفاهيم و التصوّرات التي تكتسبها اللغة من المنطق كما أسلفنا.

ثالثًا: المباحث اللغوية ودورها في المنطق السينوي:

اطَّلع ابن سينا (ت ٢٢يونيو ١٠٣٧م) على فلسفة أرسطو عمومًا وعلى المنطق خصوصًا فكوَّن رأيًا حول المنطق، ولم يأخذ به كاملًا، إيمانًا منه بأنَّ العلوم متطورةٌ، وتكتمل بعد الاهتمام بها عبر التاريخ؛ لذا لا يجب الأخذ بعلم عمره قرون كما كان في زمانه إلّا بعد تمحيصه والتأكُّد منه، حيث أضاف للمنطق الأرسطيِّ طابعًا جديدًا يجعله يرتدي لبوسًا أكثر انسجامًا، بروحٍ تعبِّر عن خصوصية الثقافة الإسلامية التي ينتمي إليها، والذي يمثِّل حاجةً أساسيةً في هذه الثقافة، ومطلبًا لنشر الدين بين الأقوام والديانات المختلفة والتي تنزع إلى إبراز المحاكاة المنطقية في مسائل الدين وتعاليمه.

سعى ابن سينا إلى جعل المنطق أداةً وجزءًا من العلوم المعرفية بشكلٍ

١. الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩م، ص٥٤.

عامٍّ، ولم يقم بفصلها عنها؛ لذا فقد حاول إسقاط معرفة المنطق على الوجود الأنطولوجيِّ المُدرَك بالحواس، فنجده يقول: «إنَّك قد تفهم معنى المثلَّث، وتشكُّ هل هو موصوفٌ بالوجود في الأعيان، أم ليس بموجودٍ، بعدما تمثَل عندك أنَّه خطٌّ وسطحٌ، ولم يتمثَّل لك أنَّه موجودٌ»[١]، أي حسب تصوره إنَّ المفاهيم الرياضية المجردة يتوجَّب علينا محاولة إرجاعها إلى الموضوعات المحسوسة؛ لأنَّ وظيفة المنطق التحقُّق من المعاني اللغوية والمفاهيم المستخدمة، وهذا لا يعني رفض المجردات التي لم نتأكَّد من وجودها في الواقع؛ فيبيِّن أنَّه حتى و»إنْ كان وجودها في حيِّز الإمكان، فإنَّ مفهومات هذه الألفاظ تتصوَّر مع استحالة وجودها»[٢]، ذلك أنَّ ابن سينا مؤمنٌ بتطورية العلم وإمكانية إيجاد حلولٍ في زمان قادم، أي أنْ نُبقي عليها مع محاولة التحقُّق منها، فاللغة هي بالأصل رمزٌ بين المتكلمين بها، والمنطق يعمل على الاحتفاظ باللغة عبر مجموعةٍ من الرموز التي نستخدمها كمعادلاتٍ موضوعيةٍ للكلام الذي تمَّ تحويل قيمته إلى رموزٍ منطقيةٍ، وقد أبدع المسلمون بإيجاد الرموز هذه، فأوجدوا الخوارزميات التي تعبِّر عن مجموعة من الخطوات الرياضية والمنطقية والمتسلسلة اللازمة لحلِّ مشكلة ما، كما أوجدوا الصفر (٠)، والذي يمثِّل تصورًا ذهنيًا مكَّن من إجراء العمليات الحسابية وحلِّ معادلات كان من الصعب القيام بها قبل ذلك.

يُدرك ابن سينا الفارق بين اللغة العربية من جهةٍ واللغتين اليونانية والفارسية من جهةٍ أخرى، وقد ألَّف كتبًا في اللغة العربية وبيانها وأوضح تباينها وسماتها عن غيرها من اللغات، لعلَّ أبرزها كتاب (لسان العرب)، وكتاب(أسباب حدوث الحروف)، والذي عرَّفه إبراهيم أنيس بأنَّه «يعالج

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م، ص١٥.

٢. ابن سينا، منطق المشرقيين، تحقيق، شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص١٥.

طرفًا من الدراسة الصوتية اللغوية، علاجًا فريدًا، يختلف اختلافًا بيِّنًا عن علاج سيبويه وغيره من علماء اللغة العربية»[١]، فاللغة العربية حسب تعبير ابن سينا تمتاز بمباحث لغويةٍ بشكلٍ يجعلها تتعامل مع المنطق القادم من فلسفات غير عربيةٍ بطريقةٍ مختلفةٍ تتطلَّب منَّا التعديل والتدقيق دون أنْ نقبله بكليته، ذلك أنَّ التباين اللغويَّ يتطلَّب منَّا ذلك، حيث يمتاز اللسان العربيُّ بغنى في معنى الوجود بشكل يميِّزه عن غيره من اللغات، لما للسان العربي من سعةٍ وغزارةٍ، وقد أكَّد ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[٢]، فاللغة العربية امتازت بالمرونة وغزارة مفرداتها وزاد من قوَّتها ارتباطها برسالةٍ سماويةٍ (الدين الإسلامي) ممَّا أعطاها قوةً أكبر وانتشارًا أوسع وحفظًا أكثر، كلُّ ذلك جعل ابن سينا يوظِّف هذه اللغة عبر المنطق للاستفادة من آلية المنطق في نشر الثقافة الإسلامية.

لقد بيَّن الفارابي الاختلاف بين اللغات الذي يقود إلى اختلافٍ في نمط التفكير والتصوّرات وفي طبيعة الأمثلة المستخدمة للتعبير عن الفكرة، حيث يقول: «إنَّ أرسطو لَمَّا أثبت تلك الأشياء – القوانين المنطقية – في كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلةً كانت مشهورةً متداولةً عن أهل زمانه، فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة عندهم غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك

١. إبراهيم أنيس، أصوات اللغة عند ابن سينا، مؤتمر مجمع اللغة العربية التاسع والعشرين، القاهرة، ط١، ١٩٦٣م، ص١٧.

٢. القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية (٢٧)

الأمثلة غير بيّنة ولا مفهومة عند أهل زماننا»[١]، وهو الأمر ذاته الذي قصده ابن سينا في مقولة تطوُّر العلوم عبر السيرورة التاريخية لكلِّ علم، واختلاف اللسان والزمان في تداول العلم ذاته، لذا فإنَّ ابن سينا ينظر في معاني المفردات وأبعادها، ممَّا جعله يكوِّن لغةً فلسفيةً تمزج بين اللغة العربية والمنطق والدين.

عدَّ ابن سينا المنطق منهجية تضبط عمل الذهن وتمنعه من الزلل فيما يقدمه من فكرٍ، (حسب اعتقاده الخاص)، بذلك تجعل هذه الآلة كلَّ ما يصدر عنها حقًّا وصوابًا، فيكون الفكر فكرًا حقيقيًا، فنسبة المنطق إلى المعاني والصور العقلية نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، وقد بيَّن ابن سينا أنَّ المنطق هدفه مدلول الألفاظ؛ ذلك لأنَّ مباحث الألفاظ حسب تعبيره «لصناعة اللغويين والكتاب، ولا يتكلم فيها المنطقيُّ إلا بالعرض، بل الذي يجب على المنطقيِّ أنْ يعرفه من حال اللفظ هو أنْ يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة ليتوصَّل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألَّف عنها شيءٌ يفيد علمًا بمجهول، فهذا هو من صناعة المنطقيين»[٢].

وقد بيَّن أنَّ التصور والتصديق المكتسبين يتمُّ تحصيلهما بالحدِّ والقياس، وكلٌّ منهما مؤلَّف من معانٍ معقولة بتأليفٍ محدود، فيكون له منها مادة أُلِّفت وصورة بها التأليف وقد يحدث فساد من إحدى الطرفين أو من الطرفين معًا، فالمنطق هو الذي يدلنا على المواد والصور التي هي أصل للحدِّ الصحيح، وعلى القياس السديد الذي يوقع يقينًا، وعلى القياس الذي يوقع شبيهًا باليقين أو ظنًّا غالبًا أو مغالطة وجهلًا.

---

١. الفارابي، كتاب المختصر بالمنطق على طريقة المتكلمين، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٦٨-٦٩.

٢. ابن سينا، الشفاء، تحقيق، محمود الخضيري، منشورات وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٥.

لقد بيَّن ابن سينا أنَّ المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف من أيِّ الصور والمواد يكون الحدُّ الصحيح الذي يُسمى بالحقيقة حدًّا، والقياس الصحيح الذي يسمَّى بالحقيقة برهانًا، وتعرف أنَّه عن أيِّ الصور والمواد يكون الحدُّ الإقناعيُّ الذي يُسمَّى رسمًا، وعن أيٍّ الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يُسمى ما قَوي منه وأوقع تصديقًا شبيهًا باليقين جدليًّا، وما ضعف منه وأوقع ظنًّا غالبًا خطابيًّا، وإنّ الجاهل لقواعد النحو والعَروض لا يمكن أنْ يكون كاتبًا، وبذلك أنّ من يجهل المنطق لا يستطيع أنْ يكون مفكّرًا بصيرًا، إلّا أنَّ الشيخ الرئيس يبعد أكثر من ذلك في تدليله، فنجده يوضِّح أنَّ الفطرة السليمة والذوق السليم ربَّما أغنيا عن تعلُّم النحو والعَروض، وليس شيءٌ من الفطرة الإنسانية بمستغنٍ في استعمال الرويَّة عن التقدّم بأعداد هذه الآلة إلا أنْ يكون إنسانًا مُؤيَّدًا من عند الله تعالى[١].

فسعي ابن سينا لتطوير المنطق هو أنَّه تمكَّن من جمع الحكمة والطب ووظَّف المنطق اليوناني في خدمة اللغة مستفيدًا من نتاج مفكري اللغة والدين السابقين له ممَّا ساعده على تقديم فكرٍ إسلاميٍّ منطقيٍّ متطورٍ عن الموروث اليونانيِّ المُترجم للعربية، ومن بين الإضافات المنطقية التي يمكن أنْ نذكرها التي قدَّمها الشيخ الرئيس هي ضبطه لمفهوم الإمكان الذي بُني عليه الحديث عن مشكلة العوالم الممكنة والذي لا يكون تأسيسه وفقًا لأنطولوجيا تؤمن فقط بالعالم الواقعي، والأنطولوجيا التي يمكن أنْ تعالج هذه المسألة هي الأنطولوجيا الإسلامية التي تقبل بفكرة وجود عوالم والتي قال بها ابن سينا، فالأشياء الممكنة التي لا نعرف أنَّها موجودةٌ في المستقبل يمكن أنْ تكون موجودةً أو غير موجودةٍ فأطلق عليها بالقضايا ممكنة الإمكان الاستقبالي.

---

١. بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف - بعد تسعمئة سنة على وفاته، منشورات مؤسسة هنداوي، لندن، ط٢، ٢٠٢٠م، ص٢٨-٢٩ بتصرف.

رابعًا: المنطق وأقسامه في لغة أخوان الصفا ورسائلهم:

أحاطت جماعة أخوان الصفا بنظريات من سبقهم من حضارات اليونان والهند وفارس وثقافتهم، فهضموا براهينها واستنبطوا منها منهجيتهم الفكرية، فقدَّموا مجموعةً من الرسائل في الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والأخلاق، وقد تميزوا بنزعةٍ فلسفيةٍ ناتجةٍ عن رغبتهم بالإحاطة بجميع المعارف، فتركوا لنا اثنين وخمسين رسالة، تناولوا فيها معظم فروع الفلسفة، فقسَّموا العلوم إلى ثلاثة أقسام رئيسة، هي العلوم التأديبية (الآداب)، والعلوم الشرعية، والعلوم الفلسفية، والفلسفة برأي أخوان الصفا تتمثَّل بمحبة العلوم ومعرفة حقائق الموجودات والعمل بما يوافق العلم، فهي عندهم من أسمى العلوم، وجوهرها العلوم المنطقية التي تمثِّل القسم الرياضي في رسائلهم، وهذه الرسائل تناولت علم المنطق، كما يتَّفق أخوان الصفا على أنَّ أرسطو هو المؤسِّس الحقيقي لعلم المنطق على الرغم من معرفتهم بوجود منطقٍ قبل أرسطو، والمنطق مثله مثل بقية العلوم خاضعٌ للتطور التاريخي، فالسفسطائية مثلًا كانت تمتلك منطقًا يستند إلى قوّة الإقناع وفصاحة اللغة، وكذا الحال عند سقراط وقبل ذلك في الفلسفة الهندية والفارسية والصينية القديمة، ذلك أنَّ المنطق «ظهر داخل إطار فنِّ الخطابة باعتباره نظرية البلاغة، وقد كانت بداياته كذلك سواء في الهند والصين القديمتين أو في اليونان القديمة أو روما أو روسيا»[١] بمعنى أنَّ المنطق متلازمٌ مع تطوُّر الكلام واللغة.

لقد ضمَّ فهرس رسائل أخوان الصفا خمسة كتب وضعوها على شكل رسائل، تبحث الرسالة الأولى في الألفاظ الكلية، وهي الألفاظ التي

١. الكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ترجمة، نديم علاء الدين، وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص٩.

يستعملها الفلاسفة في المنطق، أمَّا الرسالة الثانية، وهي البيان عن المعقولات الكلية وهي الألفاظ العشرة التي تدلُّ كلُّ واحدةٍ منها على اسم لجنسٍ من الموجودات، والغرض منها هو البيان بأنَّ معاني الموجودات كلَّها قد اجتمعت في المقولات هذه، في حين أنَّ الرسالة الثالثة، هي الكلام في العبارات وأداء المعاني على حقَّها، وهي تهدف إلى تعريف الأقاويل الجازمة المفردة البسيطة التي هي أقسام الصدق والكذب، وكيف تتكوَّن المقدّمات القياسية وتتركَّب من الألفاظ اللغوية، وتصنَّف الأقاويل فيها إلى (اسم، كلمة، القول المطلق، القول الجازم، ...)، والرسالة الرابعة، الغرض منها بيان كمية القياس التي يستعملها الحكماء والمتكلّمون في احتجاجاتهم، والدعاوي والبيانات والمناظرات في الآراء والمذاهب لمعرفة الصدق من الكذب في الأقاويل، والخطأ من الصواب في الآراء، والحقّ من الباطل في الأفعال، أمَّا الرسالة الأخيرة، الغرض منها هو البيان والكشف عن كيفية القياس الصحيح الذي لا خطأ فيه ولا زلل[١]، إذ يتبين لنا من هذه الرسائل الاستفادة والأثر الذي تركه المنطق القديم في فكر أخوان الصفا، فقد احتوت هذه الرسائل على المنطق وتطوّره عبر عصورٍ طويلةٍ من الإنتاج المنطقيِّ لهذا العلم.

والمنطق عند أخوان الصفا قسمين رئيسين، وفقًا لتعريفهم للمنطق، بأنَّ «المنطق من نَطَقَ يَنْطِق نُطْقًا، والنطق فعلٌ من أفعال النفس الإنسانية، وهذا الفعل فكريّ ولفظيّ، فالنطق اللفظيّ هو أمرٌ جسمانيٌّ محسوسٌ، والنطق الفكريّ أمرٌ روحانيٌّ معقولٌ»[٢]، فالمنطق اللفظي يعبِّر عن استخدام اللغة وتشارك بمعرفته بقية الحواس، والفكري هو ما وجد في الذهن الإنساني من منطقٍ لفظيٍ، ويكون على شكل أفكارٍ مصدرها العقل، وهنا نستذكر

١. أخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول، منشورات دار صادر، بيروت، ط١، د.ت.ن، ص٢٤ وما بعدها.
٢. م. ن، ص٣٩١.

الفارابي الذي استذكر ثلاثة معانٍ للنطق، أوّلها الخارج بالصوت، وثانيها ماهو كامن في النفس البشرية والثالث هو المضاف.

لأخوان الصفا رؤيتهم حول المقولات الأرسطية المنطقية، فقد عدّوها حدائق الألباب وبساتين العقول ورياض العلوم، لاعتقادهم أنَّ معاني الأشياء كلَّها قد اجتمعت في هذه المقولات العشرة فهي شاملةٌ لمعنى الموجودات؛ ولذا قالوا بهذه المقولات العشرة بغية الاستفادة منها في الكلام، أي في الأحكام والقضايا، حيث يدرسون في الأحكام المعاني المؤلَّفة؛ أي المركَّبة في جملة والتي يمكن أنْ تقبل التصديق والتكذيب، كالقول بأنَّ العالم قديم، أو العالم حادث، وفي الحالتين أو في الجملتين هي مكوَّنة من تركيبٍ ذهنيٍّ، فهي حكمٌ يقبل التصديق أو التكذيب، فأخوان الصفا قد اتبعوا التقسيم التقليدي للكلام والمكوَّن من (فعل، واسم، وأداة)، وبعد تنسيق الكلام بين هذه الأقسام تخرج إلى الوجود لتتكوَّن القضايا التي يمكن الحكم عليها بأنَّها صادقةٌ أو كاذبةٌ، أمَّا الأخبار الواردة عبر اللغة عند أخوان الصفا فإنَّها تُقسم إلى قسمين، إمَّا سلبية وإمّا إيجابية وهي تحتمل الصدق أو الكذب أيضًا.

وفي الإطار اللغويِّ الذي اهتم به أخوان الصفا صنَّفوا جملةً من القضايا لا يمكن أنْ تحتمل الصدق أو الكذب، ومثالها «الأوامر: كقولنا (لا تشرب الخمر)، والسؤال: فلو سألت هل هذا المنظر جميل؟ فهذه جملة لا تقول عنها صادقةً أو كاذبةً، والنداء: كقولك (يا علي) وهذا بالطبع لا يقبل الصدق والكذب، والتمني: كقولك (أريد هذا الشيء)...»[١]، وبالتالي لغويًا تبقى القضية المكوَّنة من حدَّين (موضوع، ومحمول) معلَّقة لا تملك اللغة الإجابة عنها بالصدق أو بالكذب، وهذا كلُّه يُظهر اهتمام أخوان الصفا باللغة

---

١. م. ن، ص٤١٥.

والألفاظ ومعانيها، وقد أفردوا فصلين في رسائلهم؛ فصلًا في معرفة (بداية الحروف)، وفصلًا آخر بعنوان (أصل الأصوات) تناولوا فيها نشأة اللغة بشقيها المنطوق والمكتوب، إيمانًا منهم بأنَّ اللغة أداة لنقل الأفكار، وكلُّ منهما يؤثِّر بالآخر (اللغة، الأفكار)، وهنا نستذكر الأديب طه حسين الذي وصف اهتمام أخوان الصفا باللغة والمنطق حين قال في تقديمه للطبعة المصرية للرسائل: «إنَّ لرسائل أخوان الصفاء قيمتها الفنية الخالصة فهي من حيث إنَّها تتَّجه إلى جمهرة الناس للتعليم والتثقيف، قد عدل فيها عن العسر الفلسفيِّ إلى اليسر الأدبيِّ، وعُنِي كتَّابها بألفاظها وأساليبها عنايةً أدبيةً خالصةً، ففيها خيالٌ كثيرٌ، وفيها تشبيهٌ متقنٌ، وفيها ألفاظٌ متميزةٌ ، ومعانٍ ميسرةٌ، وليس من الغلو أنْ يقال: إنَّها قاربت المثل الأعلى في تذليل اللغة العربية وتيسيرها لقبول ألوان العلم على اختلافها - وجملة القول - إنَّ هذه الرسائل كنز لم يقدر بعد؛ لأنَّه لم يعرف بعد»[١]، فالرسائل ليست في علم المنطق فحسب؛ إنَّما هي في اللغة وتلاقيها مع المنطق، وفي التاريخ والسياسة؛ لأنَّها ظهرت في مرحلة تحولاتٍ سياسيةٍ (القرن الرابع الهجري في جنوب العراق «البصرة») وما إخفاء أسمائهم إلّا دليل واضح على فساد الحياة السياسية في عصرهم فوثَّقوا معارفهم بمصداقية وأمانة، إضافة لقيمتها الفنية من حيث إنَّها موجهة إلى جمهور واسعٍ من الناس بهدف التعليم وبلغةٍ أدبيةٍ ميسرةٍ تطرح أبرز مشاكل الفلسفة بهذه اللغة بأسلوب قد عُني بالألفاظ ودلالتها عنايةً أدبيةً، وقد أثبتت قدرة اللغة العربية وتعاليم الدين الإسلامي على استيعاب الثقافات والعلوم المختلفة حتى تكاد تكون دائرة معارف، وذلك بفضل تكاملت اللغة القرآنية مع المنطق بتطوره الحاصل عبر التاريخ.

---

١. أخوان الصفا، الرسائل الجزء الأول، تقديم، طه حسين، مراجعة، خير الدين الزركلي، منشورات مؤسسة هنداوي، لندن، القاهرة، ٢٠١٨م، ص١٤.

لقد أكَّد أخوان الصفا على حاجة اللغة إلى المنطق في فصل ضمن الرسائل عنوانه (حاجة الإنسان إلى النطق) قالوا فيه :»واعلم أيَّها الأخ أنَّه لو أمكن الناس أنْ يفهم بعضهم من بعض المعاني التي هي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة؛ لأنَّ في استماعها واستفهامها كلفة على النفوس من تعلُّم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان، ولكن لما كانت نفس كلِّ واحد من البشر مغمورةً في الجسد مغطاة بظلمات الجسد حتى لا ترى واحدةٌ منها الأخرى إلّا الهياكل الظاهرة التي هي الأجساد الطويلة العريضة العميقة، ولا يدرى ما عند كلِّ واحدةٍ منها من العلوم إلّا ما عبَّر كلُّ إنسان عمَّا في نفسه لغيره من أبناء جنسه، ولا يمكنه ذلك إلّا بأدوات وآلات مثل اللسان والشفتين واستنشاق الهواء وما شاكلها من الشرائط التي يحتاج الإنسان إليها في إفهامه غيره من العلوم و استفهامه منه. فمن أجل هذا احتيج إلى المنطق اللفظيِّ وتعليمه والنظر في شرائطه التي يطول الخطاب فيها»[١].

يمكننا أنْ نقول إنَّ العلاقة بين اللغة والمنطق تعدُّ من أبرز القضايا التي عالجتها رسائل أخوان الصفا لغويًا مع إضفاء الطابع المنطقي عليها، ولعلَّ اللغة والفكر وعلاقة كلٍّ منهما بالآخر من أهمها، وكذا نشأة اللغة بشقيها المنطوق والمكتوب، وتطوُّر اللغة، والصوت العام والصوت اللغوي، وآلية اكتساب اللغة، واللفظ والمعنى، وإبراز أفضلية اللغة العربية في تقبُّل الفكر الفلسفي ومرونة تعاليم الدين الإسلاميِّ بشكل عام ومذهب الإمامية بشكلٍ خاصّ، والذي تناوله على حذر - نتيجة الظروف السياسية - في الرسالة الأولى من العلوم الناموسية والشرعية، فنجد قولهم: «اعلم أنَّ الأمة كلَّها تقول إنَّه لابدَّ من إمامٍ يكون خليفةً لنبيّها في أمته بعد وفاته: وذلك

١. اخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول، منشورات دار صادر، بيروت، ط١، د.ت.ن، ص٤٠٢.

لأسباب شتَّى وخصال عدة: أحدها هو أنْ يحفظ الإمام الشريعة على الأمة، ويحيي السُنّة في الملَّة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتكون الأمة تصدر عن رأيه... وخصال أخرى هي أنْ يرجع فقهاء المسلمين وعلماؤهم عند مشكلاتهم في أمر الدين إليه، وعند مسائل الخلاف، فيحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون من الحكومة في الفقه والأحكام»[١]، وهو طرح لمدى أهمية الإمامية – برأيهم – في الحياة السياسية والفكرية.

خامسًا: المنطق واللغة ودورهما في خدمة العلوم الشرعية:

ممَّا سبق تبيَّن لنا الترابط بين المنطق واللغة في الثقافة الإسلامية، إذ أضفت اللغة على المنطق الأرسطي واليوناني وغيره طابعًا أدبيًا ومنحته معنى دلاليًا جديدًا مستفيدين من غزارة اللغة العربية وسعة ألفاظها ومعانيها، ولكن لماذا الثقافة الإسلامية بحاجةٍ إلى المنطق، فما الفائدة منه؟

يقدِّم المنطق معرفةً بالفلسفات السابقة ممَّا يكوِّن نظرةً نقديةً معزَّزةً بلغةٍ قادرةٍ على استيعاب وهضم هذه الفلسفات وتوظيفها في صياغة منطقٍ إسلاميٍّ متينٍ، كما أنَّ قدرة المنطق السابق تحفِّز العقل على البحث في حضاراتٍ وثقافاتٍ مختلفةٍ، والتعرُّف على منهجياتٍ فلسفيةٍ وحججٍ عقليةٍ تعزِّز الدفاع عن الدين، وتبرهن على أدلته النقلية وفقًا لمنهجيةٍ منطقيةٍ، إضافةً إلى أنَّ معرفة الفلسفات القديمة والتبيُّن من صحتها يستلزم معرفة المنطق معرفةً حقيقةً وصحيحةً، وإنْ أُخبرنا بأنَّ هذه المعرفة للمنطق قد تمَّت في إطار المذهب الاسلاميِّ الشيعيِّ، فهل يمكننا القول بوجود منطقٍ إسلاميٍّ شيعيٍّ، وماهي ماهيته المميزة له؟

---

١. أخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثالث، منشورات القاهرة، ١٩٩٢م، ص٢٩٣.

من المعلوم أنَّ المنطق يقوم على قبول فكر الآخر، وبالتالي عدم التفرُّد بالرأي أو الاستبداد به، ممَّا يعني عدم الاكتفاء بباحثيه من مذهبه وإلّا فلن يكون منطقًا، بل سيكون فكرًا أيديولوجيًا؛ لأنَّ المنطق يقوم على أساس النقد والاختلاف بالرأي، وهذا ما ميَّز المنطق الإسلاميِّ الذي عمل على معالجة القضايا الدينية والاختلافات المذهبية الخاصّة به بوصفه مذهبًا إسلاميًا له ماهية التي تجعل من موضوعاته مختلفةً عمّا سواها من دون أنْ يرفض فكر الآخرين، إذ لم يحصر تفسير القرآن ضمن الأحاديث الخاصّة به كمذهب، بل استقدم العلوم الغربية القديمة والحديثة على شرط أنْ يتمَّ وضعها موضع النقد والتدقيق ليتمَّ إدخالها في منهجيته البحثية، كما اطلع على غيره من الأديان والمذاهب واستفاد من معالجتها لإشكالياتها الفكرية والدينية، إذًا فالفكرة تقوم على قبول علم المنطق على الرغم من أنَّه ليس نتاجًا إسلاميًا بشكلٍ عامٍ، وليس شيعيًا بشكلٍ خاص.

لقد بيَّن السيد رائد الحيدري ذلك حين أكَّد ضرورة الأخذ بالمنطق الأرسطي لدوره في تحسين هيأة الألفاظ اللغوية؛ لأنَّه يعوِّد الشخص على الدقة ويوجد لديه قانونًا يعصم لسانه عن الخطأ، وذلك عبر مزجه مع النحو والصرف، كما إنَّ الإنسان مفطورٌ على التفكير ومع ذلك نجده كثير الخطأ في أفكاره، فيحسب ما ليس بعلة علة، وما ليس بنتيجة لأفكاره نتيجة، وما ليس ببرهان برهانًا، وغيرها من الممارسات الخاطئة التي تؤكِّد حاجته إلى ما يصحِّح أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح ويدرِّبه على تنظيم أفكاره وتعديلها، وكلُّ ذلك يمكن أن يتمَّ بالاستعانة بعلم المنطق غير الإسلامي سواء اليوناني أم الهندي أو الفارسي أم غيره[1]، كما أوضح الشيخ

١. السيد رائد الحيدري، المقرر في توضيح منطق المظفر، الجزء الأول، منشورات ذوي القربى، قمّ، ط١، ١٤٢٢هـ، ص١٤ وما بعدها.

محمد رضا المظفر أنَّ الدين وبناء أيِّ علمٍ بحاجة لأمرين، الأول الاستفادة من تجارب الأمم السابقة القديمة والمعاصرة لنا، والأمر الآخر بحاجة للحفاظ على الهوية الدينية والمذهبية دون الانصهار في بوتقة الأفكار القادمة، حتى يكون لدينا منطقٌ إسلاميٌ يميز المذهب الشيعي ويعطيه خصوصية بفضل موضوعاته المختلفة عن غيرها لا بفضل الانغلاق والتقوقع على الذات، أي لابدَّ من قبول ما يناسب وما يخدم علم المنطق الخاص بنا والقائم على أساس تعاليم الدين وخصوصية المذهب.

وقد بيَّن الشيخ المظفَّر الفرق بين المنطق والعلم الديني، وذلك في أنَّهما يشتركان في كثيرٍ من الأشياء، فهما يشتركان في الموضوع، فموضوع كلٍّ منهما عام ولا يقتصر على مجالٍ محدَّدٍ ضيقٍ، فكلاهما يعالج مسائل دينية واجتماعية وفلسفية وسياسية وغيرها من الميادين المختلفة، كما أنَّ غايتهما واحدة وهي الوصول إلى الحقيقة، مع التأكيد على اختلاف الأسلوب بينهما، فالمنطق أسلوبه منهجي يقوم على تاريخ من الأفكار الفلسفية والنظريات التي تمَّ تطبيقها، في حين أنَّ تعاليم الدين تستند إلى كتاب الله وأحاديث نبوية وممارسات آل بين النبوة التي ثبت صحتها عبر الناس الثقات[١]، وبالتالي تبقى النقطة الأساسية التي يبني عليها المنطق الإسلاميُّ مرجعيته وهي اللغة العربية التي تمتاز بدلالات وألفاظ ومعانٍ واسعة استوعبت المنطق المنقول من تراث الهند والفرس واليونان وتفاعلت معه لخلق منهجيةٍ دينيةٍ صحيحةٍ قادرةٍ على البرهنة على صحة الأفكار التي يعالجها الدين بالعقل والحجة بدل الاكتفاء بالنقل.

ويرى المؤرِّخ الإيرانيُّ عباس إقبال أنَّ للطوسي دورًا كبيرًا في إدخال

١. الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق- مجموعة من المحاضرات، منشورات مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٣، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص٤٢٤، بتصرف.

المنطق إلى تعاليم الفكر الإسلاميِّ الشيعيِّ، فهو قبل ذلك أسهم في الحفاظ على الكتب النفيسة والآثار وحال دون وصول المغول الغُزاة إليها، كما أنقذ كثيرًا من رجال العلم والمنطق، ولمواجهة هؤلاء الغزاة العسكريين وغيره من غزاة الفكر، دعا الطوسي إلى ضرورة تدعيم الدين بفكر المنطق وبآلية الجدل العقليِّ، فالمنطق برأيه، هو «صناعةٌ علميةٌ يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدّمات المسلّمة على أيِّ مطلوب يُراد»[١].

وبالانتقال إلى العلَّامة الحلي، واجتهاده في تقديم منطقٍ إسلاميٍّ، نجده قد آمن بأنَّ المنطق علمٌ يتعلَّق بالمعقولات التي علينا التحلّي بها وتزويد الفكر الديني بها، واتفق مع نجم الدين الكاتبي على تعريفه للمنطق الوارد في كتابه (الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية)، وبأنَّه «آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»[٢]، مع تركيزه على بيان الألفاظ العربية وجزالتها في صياغة منطقٍ إسلاميٍّ، والحقيقة شغل المنطق لا ينحصر في الألفاظ وحسب، بل يتعدَّى إلى المعاني المتحصِّلة من العلمية العقلية، فالمنطقي الإسلاميُّ هو الذي يستفيد من منهجية المنطق للانتقال من شيءٍ إلى آخر لا يتحقَّق إلّا بوجود علةٍ وهذه العلّة نتجت في الذهاب بفعل التلاقي بين المنطق المستقدم وبين الألفاظ الدينية النقلية، وقد بيَّن العلّامة الحِلّي ذلك بأنَّ «المنطقي لا قصد له أولًا إلى النظر في الألفاظ، نعم لمَّا كانت المعاني إنَّما تُستفادُ من الألفاظ، - وهو يبحث عن المعاني - صار البحث عن الألفاظ مقصودًا بالقصد الثاني»[٣]، وبذلك أقرَّ العلّامة الحِلّي بأهمية المنطق وضرورة طلبه،

١. الخواجة نصر الدين الطوسي، تجريد المنطق، منشورات مؤسسة الأعلمي للمنشورات، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٩.

٢. العلاّمة الحلّي، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، مؤسسة النشر الإسلامي، قمّ المقدسة، ط١، ١٤١٢هـ، ص١٨٣.

٣. م. ن، ص١٩٤.

وبأنَّ مبحث الألفاظ غاية في الأهمية؛ لأنَّه مدخلٌ لدراسة مبحث القضايا والأقيسة والبراهين، وإقامة الأدلة على إثبات المسائل الفلسفية والكلامية، ومدخل في علم أصول الفقه، وقد وظَّف آلية المنطق في العديد من كتبه الأصولية والكلامية بغية الدفاع عن المعتقدات التي تبنَّاها كمعتقد مذهبيٍّ إسلاميٍّ، ممَّا يعزِّز نظرية ضرورة تلازم المنطق مع الفكر الديني، لاسيما إنَّ علماء الدين قد أدّوا دورًا مهمًا في توظيف المنطق والحفاظ عليه.

الخاتمة والنتائج:

بعد معالجة العلاقة بين المنطق واللغة العربية ودورها في تطوير الفكر الإسلاميِّ، يمكننا الوصول إلى جملةٍ من النتائج التي نلخِّصها فيما يلي:

١. لقد استطاع روَّاد الفلسفة الإسلامية الأوائل توظيف الفلسفات بشكلٍ عامٍّ والمنطق بشكلٍ خاصٍّ لتدعيم الأفكار الدينية وإقامة الحجّة المنطقية عليها دون الاكتفاء بأدلتها النقلية، مستثمرين سعة اللغة ومرونتها، فالفارابي قدَّم في شرحهِ للمقولات معانيَ إسلاميةً ودلالاتٍ لغويةً من اللغة العربية لم تكن متاحةً في اللغة اليونانية، في حين أنَّ ابن سينا صاغ المنطق بلغةٍ جديدةٍ أساسها الشرح والتحليل والتقسيم دون الاكتفاء بنقله ممَّا حوله لمنطقٍ ديناميكيٍّ قابلٍ للتطبيق على الفكر الإسلاميِّ، وكذا الحال مع ابن حزم الذي ربط المنطق بالعالم المحسوس المُدرك.

٢. توصَّل الفارابي إلى أنَّ المنطق بالأصل فكرٌ عامٌّ يتمُّ التعبير عنه بلغاتٍ مختلفةٍ، وبذلك تكون صناعة المنطق تشابه تمامًا صناعة النحو؛ لأنَّ نسبة المنطق إلى العقل والمعاني توازي نسبة النحو إلى اللسان والألفاظ، وكلُّ ما يعطينا إيّاه النحو من القوانين في الألفاظ فإنَّ علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات، وكما أنَّه لا يستقيم الكلام الفصيح إلّا على

قواعد النحو هكذا لا يرتاح الفكر إلى اليقين ما لم يكن مسندًا بالمنطق سندًا ومرجعًا، وقد أدرك بأنَّ التبدلات التاريخية التي تطال حياة الأمم هي التي تُحدث تغيرات في لغتهم وتبدِّلها مع تبدُّل أحوالهم، وقد حاول الفارابي خلق تآلفٍ وتقاربٍ بين اللغة والمنطق آملًا بناء نسقٍ فكريٍّ قوامه العقل والبرهان، واضعًا بذلك أولى أسس الفلسفة اللغوية التي تطوَّرت لاحقًا وباتت من أبرز فلسفات القرن العشرين.

٣. سعى ابن سينا إلى جعل المنطق أداةً وجزءًا من العلوم المعرفية بشكلٍ عام، لذا فقد حاول إسقاط معرفة المنطق على الوجود الأنطولوجيِّ المُدرك في الحواس، محاولًا إرجاع المفاهيم الرياضية المجرَّدة عبر المنطق إلى الموضوعات المحسوسة، فوظيفة المنطق التحقُّق من المعاني اللغوية والمفاهيم المستخدمة في اللغة؛ لأنَّ اللغة العربية تتميز بمباحث لغوية ممَّا يجعلها تتعامل مع المنطق المُستقدم من فلسفاتٍ مختلفةٍ بشكلٍ يقبل التعديل والتحليل، وذلك نتيجة للتباين اللغوي، أي إنَّ الجاهل لقواعد النحو والعَروض لا يمكن أنْ يكون كاتبًا، وعليه فإنَّ من يجهل المنطق لا يستطيع أنْ يكون مفكِّرًا بصيرًا، وقد حاول ابن سينا تطوير المنطق من خلال جمع الحكمة والطبِّ وتوظيف المنطق اليوناني في خدمة اللغة مستفيدًا من نتاج مفكري اللغة والدين السابقين له، ممَّا ساعده على تقديم فكرٍ إسلاميٍّ منطقيٍّ متطوِّرٍ عن الموروث اليوناني المُترجم للعربية.

٤. قسَّم أخوان الصفا المنطق إلى قسمين، الأول لفظي يتعلَّق بما هو محسوسٌ يشير إلى استخدام اللغة، والثاني فكريٌّ معقولٌ يُعبِّر عنه على شكل تصوراتٍ ذهنيةٍ، وقد قال أخوان الصفا بالمقولات الأرسطية المنطقية وسعوا لتوظيفها في الكلام، أي في الأحكام والقضايا والتي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، مع تذكيرهم بأنَّ الإطار اللغويَّ يمنعهم من وصف بعض القضايا بالصدق أو الكذب، كما هو الحال في الأمر،

والسـؤال، والنداء، والتمني، وبالتالي لغويًـا تبقى القضية المكوَّنة من حدين (موضوع، ومحمـول) معلَّقة لا تملك اللغة الإجابة عنها صدقًا أو كذبًا، وبالتالي فإنَّ رسائلهم شـملت علوم المنطق واللغة والتاريخ والسياسة، فهي رسائل موجَّهة لجمهورٍ واسع وبلغةٍ أدبيةٍ تطرح أبرز مشاكل الفلسفة بهذه اللغة بأسلوب قد عُني بالألفاظ ودلالتها، وأثبتت قدرة اللغة العربية وتعاليم الدين الإسـلاميِّ على اسـتيعاب الثقافات والعلوم المختلفة حتى تكاد تكون دائرة معارف، وأبرزت أفضلية اللغة العربية في تقبُّل الفكر الفلسـفي ومرونة تعاليم الدين الإسلاميِّ بنحوٍ عام والمذهب الشيعي بنحوٍ خاصّ الذي أسس قواعد متينةً لعلم منطقٍ يحمل هويته ورسالته.

٥. يقـوم المنطق على تقبُّل النقد ويحترم حق الاختلاف بالرأي، كما يقوم على أساس النقد والاختلاف بالرأي، وهذا ما ميَّز المنطق الإسلاميِّ الذي يعالج القضايا الدينية والاختلافات المذهبية الخاصّة به بوصفه مذهبًا إسـلاميًا له ماهيـة تجعل من موضوعاته مختلفة عمَّا سـواه من دون أن يرفض فكر الآخرين، وقد أوضح السيد رائد الحيدري دور المنطق في جودة الألفاظ والمعاني لما له من منهجية تعصم اللسـان عن الزلل بعد تلاقيه مع النحو والصرف، كما أكَّد الشيخ الباحث محمد رضا المظفَّر أنَّ المنطق يتطلَّب الاستزادة من علوم غيرنا مع الحفاظ على هويتنا الدينية والمذهبية فيكون لدينا منطقنا الخاص والقائم على أساس تعاليم الدين وخصوصيـة المذهب، في حين أنَّ العلَّامة الحِلّي وجد أنَّ المنطق البوابة الرئيسة لدراسة مبحث القضايا والأقيسة والبراهين، وإقامة الأدلة على إثبات المسائل الفلسفية والكلامية ومدخل في علم أصول الفقه.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أخوان الصفا، الرسائل، الجزء الثالث، منشورات القاهرة، ١٩٩٢م.

٣. بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف- بعد تسعمئة سنة على وفاته، منشورات مؤسسة هنداوي، لندن، ط٢، ٢٠٢٠م.

٤. بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة، فؤاد حسن زكريا، مكتبة دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، ١٩٦١م.

٥. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، منشورات عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.

٦. جوزيف الهاشم، الفارابي، منشورات المكتبة التجارية للطباعة، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م.

٧. الخواجة نصر الدين الطوسي، تجريد المنطق، منشورات مؤسسة الأعلمي للمنشورات، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٨. السيد رائد الحيدري، المُقرَّر في توضيح منطق المظفر، الجزء الأول، منشورات ذوي القربى، قمّ، ط١، ١٤٢٢هـ.

٩. الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق- مجموعة من المحاضرات، منشورات مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٣، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

١٠. العلامة الحلي، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، مؤسسة النشر الإسلامي، قمّ المقدسة، ط١، ١٤١٢هـ.

١١. الفارابي، المقولات، تحقيق، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٢. إبراهيم أنيس، أصوات اللغة عند ابن سينا، مؤتمر مجمع اللغة العربية التاسع والعشرين، القاهرة، ط١، ١٩٦٣م.

١٣. الفارابي، المقولات، تحقيق، وتقديم، رفيق العجم، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٤. ـــــــــــــ، كتاب الحروف، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.

١٥. ــــــــــــــــ، إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩م.

١٦. ــــــــــــــــ، كتاب المختصر بالمنطق على طريقة المتكلمين، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٨٥.

١٧. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق- المنطق التقليدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م.

١٨. نصر الدين الطوسي، تجريد المنطق، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٩. ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل إليه (بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية)، ويليه محك النظر في المنطق، تأليف، حجة الإسلام الغزالي، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.ن.

٢٠. ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق، محمود قاسم، مراجعة، وتقديم، تشارلس بروث، وعبد المجيد هريدي، منشورات الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م.

٢١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م.

٢٢. ابن سينا، منطق المشرقيين، تحقيق، شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

٢٣. ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة الطبيعية والمنطقية والإلهية، تنقيح، وتقديم، ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٢٤. أخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول، منشورات دار صادر، بيروت، ط١، د.ت.ن.

٢٥. أخوان الصفا، الرسائل الجزء الأول، تقديم، طه حسين، مراجعة، خير الدين الزركلي، منشورات مؤسسة هنداوي، لندن، القاهرة، ٢٠١٨م.

اعلام المنطق
عند الإمامية

الإبداعات المنطقية للفارابي ودوره في نشر وتحوّل المنطق الأرسطي في عالم الإسلام[1]

د. أكبر فائدئي[2]
د. أحمد الحسيني[3]

مُلخّص البحث

إنّ أبا نصر الفارابي من خلال إيضاح المفاهيم الغامضة للمنطق الأرسطي في شرحه وتفسيره المبدع لجميع أبواب كتاب أرغانون لأرسطو، وكذلك من خلال إبداعاته الفذّة في علم المنطق، ولا سيّما تقسيم المعارف إلى قسمين، وهما: التصوّر والتصديق، أدّى إلى نشر التراث المنطقي لليونان، ثمّ العمل على تحوّله وتطويره في العالم الإسلامي. إنّ هذه المقالة تتعرّض إلى بحث ودراسة بعض الأفكار المنطقية للفارابي؛ ومن بينها تقسيم المعارف إلى تصوّرٍ وتصديق، ورأي الفارابي بشأن الكلي والجزئي ومنشأ معرفة الإنسان، وتقسيم المفاهيم الكلية إلى المعقول الأوّل والمعقول الثاني، وتلفيق نظرية قابلية الحمل عند أرسطو مع الكليات الخمسة لفرفوريوس، والذاتية في التعريف، ومغايرة سلب الجهة مع السالبة الموجهة، ونظرية الفارابي في الإمكان الاستقبالي، والاستقراء والتمثيل، وإبداعه في باب المغالطة، وبسط مواضع المغالطة وبيانها.

---

١. المصدر: نُشرت هذه المقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (نوآوري هاي منطقي فارابي و نقش او در اشاعه و تحوّل منطق ارسطوئي در جهان اسلام) في مجلة: خردنامه صدرا، وهي مجلة علمية / تحقيقية تصدر في إيران، العدد: ٨٠، صيف عام ١٣٩٤ هـ ش، الصفحات: ٢٥ ـ ٣٨.
تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ في مجموعة الفلسفة والحكمة الإسلامية في جامعة الشهيد مدني في محافظة آذربيجان / إيران.

٣. أستاذ مساعد في مجموعة الفلسفة والحكمة الإسلامية في جامعة الشهيد مدني في محافظة آذربيجان / إيران.

المقدّمة

إنّ تاريخ ظهور المنطق، بمعنى الجهود والمساعي المبذولة من أجل تصحيح التفكير، مقرونٌ بخلق الإنسان، بيد أنّ أرسطو هو أوّل من عمل على جمع المنطق النظري، وقام بتدوينه من خلال تعيين أبوابه وفصوله. وإنّه في ضوء مبانيه المعرفية، عمد إلى بيان المنطق الحملي، ويُعدّ بحث الاستدلال الحملي والقياس الحملي من أهمّ آرائه[١].

وبعد أرسطو تمّ التأسيس لمنطقٍ آخر تحت عنوان المنطق الرواقي / الميغاري من قبل الميغاريين، حيث كان ــ خلافًا للمنطق الأرسطي ــ يبحث في المنطق الشرطي. وعلى هذا الأساس فإنّ التراث المنطقي لليونان عبارةٌ عن المذهب الأرسطي والمذهب الرواقي / الميغاري[٢].

وقد اطّلع أبو نصر الفارابي ــ الملقب بالمعلم الثاني ــ على التراث المنطقي اليوناني بشكل كامل، ويُعد بعد فرفوريوس الصوري أوّل شارحٍ أو مقرر لكتب أرسطو، حيث يمثّل من خلال شرحه التفصيلي على كتابَ أرغانون لأرسطو قناةً لانتقال المنطق الصوري الأرسطي إلى المسلمين، وإنّ جميع من تلاه من المناطقة ــ ومن بينهم ابن سينا ــ قد درسوا منطق أرسطو من زاوية ورؤية الفارابي[٣]. وقد اقتصر الفارابي على ملاحظة منطق أرسطو فقط، ومن خلال شرح أبواب المنطق الأرسطي وبسطها، حصل على أفكارٍ منطقيةٍ خاصة، حيث سنعمل على ذكر ودراسة بعضها.

---

١. اللوكري، أبو العباس، بيان الحق بضمان الصدق، المنطق، ص ٣٢ ـ ٣٣، أمير كبير، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٢. ماكوولسكي، آ.، تاريخ منطق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون شايان، ص ١٤٣، و٢٠٩، و٢٣٤، انتشارات پيشرو، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

٣. دانش پژوه، «ديباجه» المنطقيات للفارابي، ج ١، ص أ؛ رشر، نيكولاس، «سير منطق در جهان اسلام»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: لطف الله نبوي، مجلة فصلنامه مفيد، العدد: ٢٤، ص ٣٨، ١٣٧٩ هـ ش.

١ ـ تقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق، الإعداد لظهور منطقٍ من قسمين

لقد تمّ جمع الأبحاث المنطقية لأرسطو في بادئ الأمر في ستة كتب تحت عنوان أرغانون. ثم عمد فرفوريوس الصوري بعد ذلك إلى إضافة بحث الإيساغوجي أو مدخل المنطق إليه، وقام المسلمون بدورهم بإضافة كتابَي الخطابة والشعر إلى آخر المنطق أيضًا، وجعلوهما جزءًا من الصناعات الخمس، وبذلك شاعت منطقيات أرسطو بين المسلمين على شكل منطقٍ مؤلَّفٍ من تسعة أجزاء. وفي هذا التقسيم تبدأ أبواب المنطق بالمقولات والعبارات، والتحليلات الأولية والتحليلات الثانوية، وتنتهي بالشعر والخطابة والإيساغوجي. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى كتاب الشفاء لابن سينا، وأساس الاقتباس للشيخ نصير الدين الطوسي[١].

إنّ من بين الإبداعات المنطقية للفارابي، أنّه عمد في صدر كتاب البرهان إلى تقسيم العلوم والصوَر الحاصلة في النفس إلى قسمين، وهما: التصوّر (الصوَر المجرّدة عن الحكم)، والتصديق (الصوَر المقرونة بالحكم). وبالنظر إلى أنّ باب التعريف ناظرٌ إلى التصوّرات، والأدلّة ناظرةٌ إلى التصديقات، تم الاهتمام بقسمَي المنطق وإعداد الأرضية اللازمة لظهور المنطق السينوي المؤلَّف من قسمين[٢].

وقد استلهم ابن سينا في بعض كتبه من إبداع الفارابي في اكتشاف ثنائية عمل الذهن، وتبعًا لذلك عمد إلى تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق،

---

١. قراملكي، أحد فرامرز، «الإشارات والتنبيهات، سرآغاز منطق دو بخشي»، آينه پژوهش، العدد: ٢٤، ص ٣٩، ١٣٧٣ هـ ش.

٢. الفارابي، عيون المسائل، ملحق: «الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية»، إعداد: فريدريس ديتريتسي، ص ٥٦، ليدن، ١٨٩٠ م؛ الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٨ هـ.

وقُسّم المنطق إلى قسمين رئيسين ناظرين إلى التصوّرات والتصديقات، وخفض تقسيم المنطق الأرسطي من تسعة أبواب إلى بابين[١]. وقد عمد في الإشارات والتنبيهات، ودانشنامه علائي، ومنطق المشرقيين، إلى أخذ الحد والرسم من كتاب البرهان لأرسطو، وقدّمه على منطق الاستدلال على شكل بحثٍ مستقل، ووضعه في قسم التصوّرات قبل القضايا[٢]. ثم قام كثيرٌ من علماء المنطق لاحقًا باقتفاء أثر منطق ابن سينا المؤلَّف من قسمين، وذكروا أبحاث التعريف قبل قسم القضايا[٣].

٢ ـ رأي الفارابي في الكلي والجزئي ومنشأ معرفة الإنسان

يرى الفارابي أنّ الكليات والمعارف العقلية في (قوس النزول) تنهمر من ناحية الله نحو المجرّدات التامة، ومن العقل العاشر (العقل الفعّال)، و(واهب الصوَر)، إلى عقل الإنسان، وفي (قوس الصعود) تحصل المعارف للإنسان من طريق الحواس، وإنّ إدراك الكليات يتحقّق من طريق إدراك الجزئيات. إنّ النفس تدرك الصوَر المحسوسة من طريق القوى الحسيّة، وتدرك الصوَر المعقولة بوساطة (الصوَر المحسوسة)[٤]. بمعنى أنّ الإدراكات الحسية تعمل

---

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، ج ١، ص ٢٣، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ؛ قراملكي، أحد فرامرز، مقدمة بر التنقيح في المنطق لصدر المتألهين، تصحيح وتحقيق: غلام رضا ياسي پور، ص ١٠، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٢. قراملكي، أحد فرامرز، مقدمة بر التنقيح في المنطق لصدر المتألّهين، ص ٨ ـ ١٥؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، ج ١، ص ٢٣، و٩٥ ـ ١١٢، ١٤٠٣ هـ.

٣. قراملكي، أحد فرامرز، «الإشارات والتنبيهات، سرآغاز منطق دو بخشي»، آينه پژوهش، العدد: ٢٤، ص ٤٣، ١٣٧٣ هـ ش.

٤. الفارابي، التعليقات (ضمن مجموعه نه رساله)، النسخة المخطوطة، ص ١٠٧، كتابخانه مجلس شوراي اسلامي، برقم: ٦٤٤٨٩، تحرير ١٣٣٠ هـ.

على إعداد عقل الإنسان لفهم الكلي من طريق إفاضة العقل الفعّال.

يقول الفارابي في فصوص الحكم: «الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصوّر المعنى بحدّه وحقيقته منقوصًا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذًا من حيث يشترك فيه الكثرة، وذلك بقوّة لها تُسمّى العقل النظري، وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجّهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العُليا»[1].

إنّ الكلي من وجهة نظر الفارابي هو وجه تشابه عددٍ من الأشياء، والجزئي أمرٌ لا يمكن أنْ يتشابه فيه شيئان: «الكلي ما شأنه أنْ يتشابه به اثنان أو أكثر، والشخصي ما لا يمكن أنْ يكون به تشابه بين اثنين أصلًا. وأيضًا فإنّ الكلي هو ما شأنه أنْ يُحمل على أكثر من واحد، والشخص هو ما ليس من شأنه أنْ يُحمل على أكثر من واحد»[2]. وقال في موضع آخر: «المعنى الكلّي هو الذي يتشابه به عدّة أشياء، والشخصي هو ما لا يمكن أنْ يتشابه به اثنان أصلًا»[3].

في ضوء هذا الكلام من الفارابي القائل بأنّ الكلي عبارة عن وجه التشابه بين عدّة أشياء، يجب أنْ يكون هناك شيئان في الحدّ الأدنى للعمل على انتزاع الكلي، بيد أنّه لم يقل شيئًا بشأن تلك الطائفة من المفاهيم الكلية التي ليس لها

---

١. الفارابي، فصوص الحكم، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ص ٨١ ـ ٨٢، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٤ هـ ش؛ حسن زاده آملي، حسن، نصوص الحكم بر فصوص الحكم للفارابي، ص ٢٩٢، مركز نشر فرهنگي رجاء، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٢. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ٢٨، ١٤٠٨ هـ.

٣. م. ن، ص ١١٨.

سوى فردٍ واحد، أو ليس لها أيّ مصداقٍ أبدًا[١].

إنّ الجزئي من وجهة نظر الفارابي بالإضافة إلى وجوده في الذهن، له كذلك وجود في الأفراد الخارجيين والمحسوسين أيضًا؛ وإنّ الكلي كذلك بالإضافة إلى وجوده بالعرَض في الأفراد الخارجيين، يحظى بوجودٍ حقيقي في الذهن أيضًا[٢]. إنّ الكليات تتحقّق من الإدراك الحسّي، وإنّ العقل البشري يستخرج الكلي من طريق التجريد من الجزئيات[٣]؛ وفي الوقت نفسه فإنّ الكلي في حدّ ذاته يحتوي على وجود مقدّمٍ على وجود الجزئيات. إنّ هذا الاتجاه من الفارابي دفع ابن سينا إلى الاعتقاد بوجود ثلاثة أنواع من الكلي، وهي كالآتي:

١. الكلي (ما قبل الكثرة) أو الكلي السابق على الجزئي الموجود في العلم الإلهي والعقول المفارقة.

٢. الكلي القائم على الجزئي، أو الكلي السِّعي الوجودي الموجود في الكثرات الخارجية، والذي يُسمّى بـ(الكلي في الكثرة).

٣. الكلي المتأخّر والمنتزع من الجزئي الذي يُسمّى بـ(الكلي بعد الكثرة)[٤].

لقد عمد ابن سينا إلى تقسيم المفاهيم الكلية بلحاظ المصداق، إلى ثلاثة أنواع، وهي:

١. الكلي الذي له أفراد بالفعل، من قبيل: كلي (الإنسان).

---

١. الفارابي، التعليقات (ضمن مجموعه نه رساله)، النسخة المخطوطة، ج ٣، ص ٣٢ ـ ٣٣، ١٣٣٠ هـ.

٢. إن «الكلي والجزئي» من المعقولات المنطقية الثانية التي تعرض في الذهن على المفاهيم؛ غاية ما هنالك أن الجزئي يوجد في الخارج بشكل شخصي، في حين أن الكلي يتحقق ضمن الأفراد.

٣. الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٥٦، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦ م.

٤. بور، تجتيز. جي. دو، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه إلى اللغة العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ١٧٣، دار النهضة العربية، بيروت؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، ج ١، ص ٦٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢. الكلي الذي ليس له فرد، ولكن وجود الفرد أو الأفراد بالنسبة إليه جائز وممكن، من قبيل: البيت الذي له سبع زوايا.

٣. الكلي الذي له فرد واحد، بيد أنّ ذات تصوّره يقبل وجود فردٍ أو أفراد آخرين، ولكنه محرومٌ بوساطة سبب غير ذات المفهوم الكلي من إمكان الأفراد المشتركين بالفعل؛ من قبيل مفهوم (الشمس) بالنسبة إلى الشخص الذي لا يجيز وجود شمس أخرى[١].

وقد أضاف الفخر الرازي في شرح عيون الحكمة، والكاتبي القزويني في الشمسية، طائفتين أخريين إلى الأقسام أعلاه، ليس لهما أيّ مصداقٍ خارجي أبدًا؛ أحدهما: الكلي الممتنع الوجود، مثل (شريك الباري)، والـ (لا شيء)، والـ (لا ممكن بالإمكان العام)، ومفهوم (اجتماع النقيضين)؛ والآخر: الكلي الممكن الوجود الذي ليس له أي مصداق، مثل: (بحر من الزئبق)[٢]. وقد عمد الفخر الرازي في منطقه الملخّص إلى تقسيم الكلي إلى ستة أقسام، وذلك على النحو الآتي:

١. الكلي الممتنع الوجود، من قبيل: (شريك الباري).

٢. الكلي الممكن الوجود، الذي ليس له مصداق، من قبيل: (جبل من ذهب).

٣. الكلي الذي ليس له سوى فردٍ واحد، حيث يمتنع وجود أفراد آخرين له، من قبيل: (الباري تعالى).

٤. الكلي الممكن الوجود الذي ليس له سوى فرد واحد، من قبيل: (الشمس).

٥. الكلي الذي له الكثير من الأفراد والمتناهي، من قبيل (الكواكب).

---

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، ج ١، ص ٣٧، ١٤٠٣ هـ؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ١٩٥، ١٤٠٤ هـ.

٢. الفخر الرازي، محمد بن عمر، شرح عيون الحكمة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ج ١، ص ٥٥، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٣٧٣ هـ ش؛ التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح الشمسية للمنطق للإمام الكاتبي، ص ٥٧، دار النور المبين للدراسات والنشر، عمان، ٢٠١١ م.

٦. الكلي الذي له الكثير مما لا يتناهى من الأفراد، من قبيل (الإنسان)[١].

وبعد الفخر الرازي شاع تقسيم الكلي إلى هذه الأقسام الستة في الكتب المنطقية.

٣ ـ تقسيم المفاهيم الكلية إلى المعقول الأول والمعقول الثاني

لقد كان الفارابي هو أوّل من قسّم المعقول إلى المعقول الأوّل والمعقول الثاني[٢]: «إنّ أوّل معقولٍ يحصل في الذهن إنّما يحصل من الأمر المحسوس، وإنْ كانت توجد معقولاتٌ حاصلةٌ لا عن محسوسات فذلك ليس بيّنا لنا منذ أوّل الأمر ... وكذلك المعقولات الكائنة في النفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النفس لواحق يصير بها بعضها جنسًا وبعضها نوعًا، ومعرّفًا بعض ببعض ... وهذه [الأمور] التي تلحقها بعد أنْ تحصل في النفس هي أيضًا أمور معقولة ... وهي تُسمّى المعقولات الثواني»[٣].

ويرى الفارابي أنّ المفاهيم الماهوية الحاكية عن ماهية الأشياء الخارجية، هي من المعقول الأوّل، وهي تقع منشأ لانتزاع معقولاتٍ أخرى باسم المعقولات الثانية؛ بمعنى المعقولات الثانية التي هي عوارض ذهنية للمعقولات الأولى والمفاضة من ناحية العقل الفعّال[٤].

إنّ المعقول الثاني في كلام الفارابي يتطابق مع المعقول الثاني المنطقي. ولم يتحدّث في أعماله عن انقسام المعقول الثاني إلى الفلسفي والمنطقي. وكذلك

١. الفخر الرازي، محمد بن عمر، منطق الملخص، تقديم وتصحيح وتعليق: أحد فرامرز قراملكي وآدينه أصغري نجاد، ص ٢٥ ـ ٢٦، انتشارات إمام صادق عليه السلام، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.

٢. الفارابي، المنطقيات للفارابي، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ٢، ص ٣٧، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٩٨٦ م.

٣. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: مهدي حسن، ص ٦٤، دار المشرق، بيروت، ١٣٤٩ هـ.

٤. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ٣٥١، ١٩٨٦ م؛ المصدر ذاته، ج ٢، ص ٣٧.

عمد الشيخ الرئيس ابن سينا ــ مثل الفارابي ــ إلى الاستفادة من المعقول الثاني للمفاهيم المنطقية، من قبيل: النوع والجنس والكلي و... المترتبة على المفاهيم الأولية، ولكنّه لم يستعمل مصطلح المعقول الثاني لمفاهيم من قبيل الوجود والوحدة والشيئية، وإنْ كان مطلعًا على الاختلاف بين هذه المفاهيم والمفاهيم الماهوية. وقد مثّل في كتاب التعليقات للمعقول الأوّل بالجسم والحيوان ونظائر ذلك، وجعل المعقول الثاني مستندًا إلى المعقول الأوّل ويراه موضوعًا للمنطق، ومثّل له بالكلية والجزئية والمفاهيم المنطقية الأخرى[1].

وبعد ابن سينا جاء تلميذه بهمنيار في تحليل بعض هذه المفاهيم، من قبيل: الوجود، والذات، والشيئية، وسمّاها بالمعقولات الثانية[2]. وكذلك ذهب شيخ الإشراق إلى عدّ جميع هذه الأنواع من المفاهيم (الماهية، والشيئية، والحقيقة) من الاعتبارات العقلية والمعقول الثاني الفلسفي[3].

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، تصحيح: عبد الرحمن بدوي، ص ١٦٧ ـ ١٦٨، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٢. بهمنيار، ابن المرزبان، التحصيل، تصحيح: مرتضى المطهري، ص ٢٨٦، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٣. السهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٦١، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش؛ المصدر ذاته، ج ٢، ص ٦٤، وص ١١٤.

٤ ـ التلفيق بين نظرية المحمولات لأرسطو والكليات الخمسة لفرفوريوس

لقد عمد أرسطو في البحث عن مواضع الجدل والعناصر المؤلّفة للقياسات الجدلية، إلى التعريف بأربعة محمولات، وهي: الحدّ (أو التعريف المأخوذ من الجنس والفصل)، والجنس، والخاصة والعرَض، التي تُحمل في القضايا الجدلية على النوع. إنّ هذه المحمولات تحصل من المقولات أو الأجناس العالية[1].

لقد عمد فرفوريوس الصوري في باب الإيساغوجي ــ بدلًا من التعريف ــ إلى وضع النوع والفصل، وذكر المفاهيم الكلية للمحمول ضمن خمسة موارد، وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرَض العام، والتي تعدّ من وجهة نظره ضروريةً ولازمةً لمعرفة المفاهيم الأساسية في المنطق، ومن بينها تركيب التعريف والأمور المرتبطة بالتقسيم والبرهان[2].

أما الفارابي ــ الذي يرى الكليات الخمسة من العناصر الأصلية لجميع التعاريف والأدلّة في جميع العلوم ــ فقد ربطها بحملية أرسطو، وبالإضافة إلى النوع والفصل، يضع أنواعًا مختلفة من التعاريف الحدية والرسمية ضمن فهرسة المحمولات أيضًا[3]: «المحمولات الكلية البسيطة هي هذه الخمسة: جنس ونوع وفصل وخاصة وعرَض عام ... والمحمولات المركّبة؛ فإنها تركّب من هذه الخمسة»[4].

وفي بحث أقسام المحمول، عمد إلى تقسيم المحمولات إلى نوعين، وهما: المحمولات البسيطة، والمحمولات المركّب، وقال: إنّ المحمولات البسيطة على خمسة أنواع، وهي:

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ج ٢، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤، وص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

٢. م. ن، ج ٣، ص ١٠٥٧؛ عظيمي، مهدي؛ وأحد فرامرز قراملكي، «تاريخ تحول كليات خمس»، مجلة: فلسفه و كلام اسلامي، السنة الخامسة والأربعون، العدد: ١، ص ١٠٢، ربيع وصيف عام ١٣٩١ هـ ش.

٣. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ١٥ ـ ١٦، ١٩٨٦ م.

٤. م. ن.

١. ما هو مادة للتشـــابه الذاتي بين الأشياء والمحمول الأعم الذي يرد جوابًا عن سؤال ما هو، ويُسمّى بالجنس.

٢. ما هو مادة للتشابه الذاتي بين الأشياء والمحمول الأخصّ الذي يرد جوابًا عن سؤال ما هو، ويُسمّى بالنوع.

٣. العرَض العام الذي يُشكّل مادّة للتشابه غير الذاتي بين الأشياء.

٤. الفصل الذي هو مادة للاختلاف الذاتي للشيء عن سائر الأشياء الأخرى.

٥. الخاصّة التي هي مادة للاختلاف والتغاير غير الذاتي بين الأشياء[١].

والمحمولات المركبة تتألّف بدورها من أقسام متعدّدة، ومن بينها الحدّ الذي هو مركّب من الجنس والفصل، والرسم الذي هو مركّب من الجنس والخاصة أو عدد من الأعراض العامة، والتي تكون بمجموعها خاصّة لنوعٍ واحد[٢].

٥ ـ الاتجاه الذاتي في مسألة التعريف

لقد قام أرسطو في الأبحاث الميتافيزيقية بإبداء نظريته الخاصة في مسألة التعريف. إنّ هذه النظرية تحظى بأهميةٍ كبيرةٍ بالنظر إلى دورها الأساسي في التعريف برؤية أرسطو في إطار الوصول إلى المعرفة البرهانية وبيان العلاقة الميتافيزيقية والمنطق الأرسطي[٣]. إنّه ضمن الفصل والتفكيك بين التعريف الحقيقي والتعريف الاسمي، قال بإمكان كلا التعريفين، وعدّ الحدّ أو التعريف الحقيقي يمثّل الخطوة الأولى للوصول إلى المعرفة العلمية بالأشياء[٤].

---

١. م. ن.

٢. م. ن؛

Also See: Fakhry، Al – Farabi، Fonder of Islamic Neoplatonism، His life، Works and Influence، Oxford One world Publications، 2002. pp. 56 – 57.

3. See: Louise Deslauriers، Marguerite، Aristotle of Definition، A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy، University of Toronto، 1986. p. 1.

4. See: Ibid، p. 12 – 13.

وذهب أرسطو في إطار رؤيته الواقعية إلى الاعتقاد بالحقيقة العينية للأشياء واشتمالها على الذات والحقيقة، وهي الذات التي تشكّل مادةً لتمايز الأشياء فيما بينها، وتجعل التفكير فيها والحديث عنها أمرًا ممكنًا. وهو يرى أنّ المعرفة الكاملة بالأشياء إنّما تكون ممكنةً في ظلّ معرفتها وتعريفها الحدّي. إنّ الحدّ هو القول الدال على ماهية الشيء، والمشتمل على ذاتيات ذلك المعنى المركّب من الجنس والفصل، والمراد منه هو الجنس القريب والفصل القريب، ليكون معبرًا عن جميع الذاتيات المحدودة؛ من ذلك مثلًا أنّه من خلال ذكر الجنس العالي، تتمّ الغفلة عن بعض الأجناس المحدودة[١]، وهي كلية وموجبة على الدوام[٢].

وقال في التحليل العقلي لمعنى الحد: إنّ معرفة ماهية شيءٍ ما، هو العلم بعلة وسبب وجود ومعرفة ذات وحقيقة ذلك الشيء[٣]. إنّ ذات الشيء وجوهره في مقام التعريف متقدّمٌ على سائر المقولات، من قبيل: الكم والكيف والأين؛ إذ في تعريف كلّ شيء، يجب أنْ يكون تعريف ذاته وجوهره حاضرًا أيضًا[٤]. إنّ التعريف الحقيقي لماهية شيء قول يفيد ذات ذلك الشيء دون أنْ يذكر اسمًا لذات الشيء في التعريف[٥]؛ إذ ليس الشيء وماهيته شيئًا واحدًا فقط، بل إنّ القول الشارح له واحد أيضًا[٦]. إنّ القول الشارح أو تعريف ماهية الأشياء مركّب من

1. See: Berg، Jan، Aristotle's Theory of Definition، ACTS of the International Congress of the History of Logic، San Gimignano. 4 to 8 December 1982، CLUEB، Bologan (Italy) in 1983، p. 28.

٢. أرسطو، متافيزيك (ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، ص ١٠٣٨ a، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٨٥ هـ ش؛ أرسطو، منطق أرسطو، ج ٢، ص ٤٣٢.

3. See: Bayer، Greg، «Classification and Explanation in Aristotle's Theory of Definition، Journal of the History of Philosophy، 36، Number 4، October 1998، p. 487.

٤. أرسطو، متافيزيك (ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، ص ١٠٢٨ a - ١٠٢٨ b، ١٣٨٥ هـ ش.

٥. م. ن، ص ١٠٢٩ b؛
Also See: Kennedy – Day، Kiki، Definition in the Philosophy of al – Kindi، al – Farabi، Ibin Sina، A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy، New York University، 1996. p. 1029.

٦. أرسطو، متافيزيك، (ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، ص ١٠٣٢ a، ١٣٨٥ هـ ش.

أجزاء (الجنس والفصل)، وإنّ معرفة أجزائه متقدّمة على معرفة الكل[١].

إنّ الحصول على حدّ شيءٍ إنّما يتحقّق من طريق التركيب بين أسلوب التحليل العقلي وأسلوب التقسيم؛ بمعنى أنّه من خلال الدراسة التحليلية لذاتيات الشيء نصل إلى معرفة الأجناس والذاتيات المشتركة، ومن خلال تقسيم الأجناس إلى الأنواع يتم التعرّف على الذاتيات المقوّمة له وفصوله أيضًا، ثم من خلال تركيب الجنس والفصل يتمّ الوصول إلى حدّ ذلك الشيء[٢]. أمّا المحمولات التي هي ليست ذاتية للشيء، من قبيل: الأعراض والخاصيات، فلا يتمّ أخذها في التعريفات الحدّية للماهيات[٣].

إنّ النظرية الذاتية لأرسطو، حظيت بالقبول من قبل المشائين من المسلمين، وإنْ كان بعضهم من أمثال الفارابي وابن سينا، على الرغم من الاعتقاد بإمكان التعريف الحدي، ولكنهم قالوا بأنّ الحصول عليه في غاية الصعوبة. إنّ بحث الفارابي حول نظرية التعريف الأرسطي قد أدّى إلى بيان وتعزيز هذا التفكير المنطقي[٤]. يذهب الفارابي إلى الاعتقاد بأنّ الحدّ الكامل وحده هو الذي يمكنه أنْ يكون المعرّف الحقيقي والمبيّن لماهية الشيء، وهو الحدّ الكامل المؤلّف من شيئين؛ حيث أحدهما يبيّن ذات الشيء وجوهره، والآخر يفرز الشيء ذاتيًا عمّا سواه[٥]، وحيث الحدود إنّما تتألّف من الجنس والفصل الذاتيين فقط، فإنّ كلّ ما لا يحتوي على جنس وفصل ـ من قبيل: الأجناس العالية حيث لا يوجد جنس فوقها ـ ليس لها تعريف حدّي، وإنّ التعاريف التي تذكر لها، هي بأجمعها من التعاريف الرسمية[٦].

---

١. م. ن، ص ١٠٣٤ b، ١٠٣٥ b.

٢. أرسطو، منطق أرسطو، ج ٢، ص ٤٦١ ـ ٤٧٢.

٣. م. ن، ص ٥٠١.

4. See: Kennedy – Day، Definition in the Philosophy of al – Kindi، al – Farabi، Ibin Sina، p. 59.

٥. الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، ص ٧٨، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢ م.

٦. م. ن، ص ٧٩.

يرى الفارابي ــ تبعًا لأرسطو ــ أنّ المعرفة الكاملة بالأشياء رهنٌ بمعرفة ذواتها. وهو يرى أنّ الذاتيات مقوّمةٌ لذات موصوفها، إذ إنّ المعرفة الكاملة لذات الموصوف تتوقف على معرفة ذاتياتها، وأمّا العرضيات فليس لها أيّ دخلٍ في قوام ذات الشيء. وقد عمد في كتاب التوطئة إلى تقسيم الكليات المحمولة على ماهية الأشياء إلى قسمين، وهما: المحمول البسيط، والمحمول المركّب، ومن خلال توصيف كلّ واحدٍ من الكليات الخمسة بوصفها محمولات الكلي البسيط، عمد إلى البيان التفصيلي لكلّ واحدٍ من أنواع التعريف بوصفه محمولًا مركّبًا من بعض الكليات الخمسة، ويرى أنّ الاختلاف الأساسي بين الحدّ والرسم يكمن في دلالة الحدّ على الذات المحدودة وقوام الشيء المحدود على الذاتيات؛ إذ يقول: «كل محمول مركّب من جنس وفصل أو جنس وفصلين أو أكثر متى كان مساويًا في الحمل لنوع ما فإنه حدّ لذلك النوع ... وما كان مركبًا من جنس وخاصّة أو جنس وعرض أو عرضين أو أكثر متى كان مساويًا في الحمل لنوع ما فإنه يُسمّى رسمًا لذلك النوع ... إلا أن الرسم لا يدلّ على جوهر الشيء ولا على الذي به قوام الشيء، والحدّ مع جميع تلك الأشياء يدلّ على جوهر الشيء وعلى كل ما به قوام الشيء»[1].

يقول الفارابي في كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين: إنّ كلّ تعريفٍ يتألّف في الحدّ الأدنى من جزئين. وإنّ أجزاء التعريف إمّا متقدّمةٌ على المعرّف وإمّا متأخّرةٌ عنه. والقسم الأول بدوره لا يخرج عن إحدى حالتين؛ فهو إمّا أن يكون داخلًا في حقيقة المعرّف وإمّا خارجًا عنها. إنّ التعريف الذي تكون أجزاؤه متقدّمة على المعرّف وداخلة في حقيقته، تستحق عنوان الحد، وإلّا وجبت تسميته رسمًا أو حدًا متأخرًا. وإنْ أكمل الحدود هو الحدّ التام، حيث أحد أجزائه أعم من المحدود، وجزؤه الآخر ذاتي مساوٍ للمحدود؛ وإنّ ذينك الأمرين الذاتيين

١. الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، ج ١، ص ٦٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م؛ الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧ م.

اللذين يعملان على بيان الذاتيات، إنّما هما تفصيل للشيء المحدود[١]. إنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء التامّة للحد (الجنس والفصل)، يقبل الحمل على المحدود، بيد أنّ أجزاء الحدّ لا تقبل الحمل على المحدود؛ كما قيل في تعريف الدائرة: الدائرة شكل يحيط به خطٌّ واحد؛ بحيث تكون مسافة الخطّ الواحد المحيط بها من جميع الجهات بالنسبة إلى المركز متساوية. إنّ الشكل يقبل الحمل على الدائرة، بيد أنّ الخطّ الواحد الذي هو ليس جزءًا تامًّا لتعريف الدائرة، لا يقبل الحمل على الدائرة. وقد استنتج الفارابي من ذلك أنّ الجزء التام للحدّ لا يقبل الحمل على المحدود، وإنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء التامّة بدورها تقبل الحمل على بعضها على نحو الكلية أو الجزئية، ولكن لو كان جزء الحدّ مركّبًا من أجزاء، فإنّ أجزاء جزء الحد لا تقبل الحمل على المحدود[٢]. وفي نهاية كلامه تحدّث عن كيفية اكتساب الأجناس والفصول والحدود الحقيقية للأشياء من طريقين، وهما: التقسيم والتركيب، بشكل تفصيلي[٣].

نقد

إنّ هذا الإطلاق في كلام الفارابي ــ إذ يقول: إنّ جزءَ جزءِ الحدّ لا يقبل الحمل على المحمول ــ لا يبدو صحيحًا؛ وذلك لأنّ المناطقة أنفسهم قالوا بأنّ الفصل القريب للحيوان هو المركّب من الحساس والمتحرّك بالإرادة، في حين أنّ كلّ واحدٍ من الحساس والمتحرّك بالإرادة ـ لوحده ـ يقبل الحمل على الحيوان. وقد قام الفارابي نفسه في (الإيساغوجي) بذكر الجسم المتغذي والحساس في التعريف الحدّي للإنسان ــ بوصفهما من الأجزاء الحدّية للحيوان ــ بدلًا من الجنس القريب له، وقد عرّف الإنسان حدّيًا بالجسم المتغذي الحساس الناطق،

١. الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: ماجد فخري، ص ٤٥ ـ ٤٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧ م.
٢. م. ن، ص ٤٥ ـ ٤٦؛
Also See: Fakhry، Al – Farabi، Fander of Islamic Neoplatonism، pp. 56 – 57.
٣. الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: ماجد فخري، ص ٥٣ ـ ٥٧، ١٩٨٧ م.

في حين يمكن لكلّ واحدٍ من الجسم والمتغذي والحسّاس بمفرده أنْ يُحمل على الإنسان[١].

٦ ـ اعتراف الفارابي بامتناع التعريف الحقيقي للأشياء

لقد ذهب الفارابي في أكثر كتبه المنطقية إلى إمكان التعريف الحدّي، وإنْ كان صعبًا للغاية. بيد أنّه في كتاب التعليقات أقرّ بامتناع التعريف الحقيقي. فقد رأى أنّ الوصول إلى ذات وحقيقة الأشياء والاطلاع على الفصول المقوّمة لها، ليس مقدورًا للإنسان، ونحن إنّما نعرف خواصّ الأشياء ولوازمها فقط؛ إذ قال في هذا الشأن: «إنّ الإنسان غير قادرٍ على معرفة حقيقة الأشياء، ونحن إنّما نعرف خواصّ الأشياء ولوازمها وعوارضها فقط»[٢].

وهو يقول أيضًا: نحن لا نعرف حقيقة المبدأ الأول، والعقل، والنفس، والفلك. إنّ معرفتنا عن المبدأ الأول تقتصر على أنّه واجب بالذات لا أكثر، وهذا إنّما هو مجرد شرحٍ للاسم، وليس تعريفًا حقيقيًا. إنّ الحدّ يجب أنْ يكون مركّبًا من الأجزاء (الجنس والفصل). وتارةً يكون المحدود (مثل العقل المجرّد التام) أمرًا بسيطًا؛ وفي هذه الحالة يقوم الإنسان من خلال تحليله عقليًا بإحلال مفهومٍ عام محلّ الجنس، ويضع المفهوم المساوي بدلًا من فصله. إنّ الجوهر الذي هو أمرٌ بسيط لا يقبل التعريف الحقيقي. نحن فيما يتعلّق بالجوهر لا نعرف عنه غير (الموجود لا في موضوع)، وهذا إنّما هو خاصّة الجوهر وليس حقيقته. كما أننا لا نعرف حقيقة الأمور المحسوسة، من قبيل: الماء والهواء والنار، بل وحتى الجسم، ولذلك يوجد هناك على الدوام اختلاف في الآراء حول ماهيات الأشياء. نحن نعرف الجسم بامتلاكه الطول والعرض والعمق، في حين أنّ هذه الأمور من خواصّ الجسم، ولا تمثّل حقيقته[٣].

---

١. الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦، ١٩٨٦ م.

٢. الفارابي، التعليقات (ضمن مجموعه نه رساله)، الصفحة ١٠٨، ١٣٣٠ هـ.

٣. م. ن، ص ١٠٩ ـ ١١١.

ولو سلّمنا إمكان التعرّف على حقائق الأشياء، إلّا أنّ الوصول إلى الحدود الحقيقية لكلّ واحدٍ من الأشياء في غاية الصعوبة والتعقيد؛ إذ إنّ كلّ ما يُذكر بوصفه فصلًا، إنّما هو في الواقع عبارةٌ عن خواصّ ولوازم الأشياء، وليس من فصوله الحقيقية. إنّ الحسّاس والحركة الإرادية التي تؤخذ في التعريف الحدي للحيوان بوصفها فصلًا له، إنّما هي من لوازم النفس الحيوانية، وهي مقوّمةٌ للمعنى العام للحيوان من حيث مفهومه، وليست مقوّمةً لوجوده. وإنّ البسائط من قبيل الألوان والكيفيات الأخرى، ليس لها فصل، وإنّ الفصل الحقيقي للمركبات بدوره غير قابلٍ للتعريف أيضًا. من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ حقيقة النفس الناطقة مجهولةٌ وغير معروفةٍ بالنسبة لنا، وأنّ الناطق الذي يعدّ فصلًا للإنسان، إنّما هو واحدٌ من لوازم وخواصّ فصل الإنسان[1].

٧ ـ اختلاف سلب الجهة عن السالبة الموجّهة

جاء في البحث عن التقابل بين سلب القضايا وإيجابها في منطق أرسطو، أنّ الاختلاف في الكيف يُعدّ واحدًا من بين شروط تحقق التناقض بين قضيتين. من ذلك مثلًا أنّ قضية (إنّ الإنسان عادل)، و(إنّ الإنسان غير عادل) متناقضتان، وأنّ أداة السلب في القضية السالبة تعمل على سلب الحكم وسلب الارتباط، وأمّا قضية (من الممكن أنْ يكون موجودًا) لا تناقض قضية (من الممكن ألّا يكون موجودًا)، وكلتا هاتين القضيتين صادقة؛ بل نقيضهما هو (ليس من الممكن أنْ يكون موجودًا)، ونقيض قضية (يجب أنْ يوجد) هو (لا يجب أنْ يوجد) لا (يجب ألّا يوجد)[2].

قال الفارابي في مقام شرحه وبيانه لكلام أرسطو: إنّ الموجبة الممكنة لا تناقض السالبة الممكنة؛ لأنّ مجرّد سلب الارتباط لا يكفي لتحقق التناقض؛ إذ سلب

١. م. ن، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

٢. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

الجهة يختلف عن السالبة الموجّهة. إنّ نقيض الإمكان هو سلب الإمكان، وسلب الإمكان في الموجّهة الممكنة هو غير السالبة الممكنة. وعليه فإنّ أداة السلب في القضايا الموجّهة السالبة يجب أنْ يرد على جهة القضية، وأنْ يعمل على سلب جهة القضية، وإلّا فلن تكون متناقضة[١].

في سلب الاضطرار، يُحكم بسلب ضرورة ثبوت الشيء، كما في قولنا: (زيد ليس باضطرار أنْ يوجد عادلًا)، ولكن في السالبة الاضطرارية يُحكم بضرورة سلب الشيء، كما في قولنا: (زيد باضطرار ألّا يوجد عادلًا). إنّ سلب الضرورة هو غير ضرورة السلب، وإنّ سلب الاضطرار هو غير السالبة الاضطرارية[٢].

وقد ذهب ابن سينا ــ مستلهمًا من كلام الفارابي ــ بالإضافة إلى الاختلاف في الكم والكيف، إلى عدّ الاختلاف في الجهة واحدًا من شروط تحقّق التناقض في القضايا الموجّهة أيضًا، ومن ذلك أنّه ــ على سبيل المثال ــ قد عدّ الإمكان العام نقيضًا للضرورية، وعدّ الإطلاق العام من لوازم نقيض الدائمة.

إنّ المناطقة المتقدمين كانوا في بيان تحقّق شروط التناقض في القضايا بالإضافة إلى الجهات الثمانية، إنّما كانوا يعدون الاختلاف في الكيف والكم أيضًا، ولم يكونوا يهتمون بالاختلاف في الجهة[٣]، بيد أنّ ابن سينا ــ في ضوء استلهامه من كلام الفارابي في شرح وتفسير منطق أرسطو ــ ضمن شرحه وبسطه غير المسبوق للقضايا الموجّهة، كان يؤكّد على الاهتمام باختلاف الجهة في القضايا المتناقضة[٤].

١. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ١٠٥ ـ ١١٠، وص ١٩٣ ـ ١٩٥، ١٩٨٦ م.

٢. م. ن، ص ١٠٥ ـ ١١٠.

٣. العلّامة الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، ص ٧٦ ـ ٨٠، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

٤. ابن سينا، حسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، بتحقيق وتدبيج: محمد تقي دانش پژوه، ص ٣٥ ـ ٣٦، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٤ هـ ش؛ نبوي، لطف الله، منطق سينوي بروايت نيكولاس رشر، ص ١٦، وص ٤٦ ـ ٤٨، وص ٨٦ ـ ٨٧، انتشارات علمي و فرهنگي،

٨ ـ نظريّة الفارابي الخاصّة في الإمكان الاستقبالي

إنّ من بين الإبداعات المنطقية للفارابي، بحث تفصيلي في مسألة (الإمكان الاستقبالي)، وتقديم تفسير دقيق للفصل التاسع من كتاب العبارات لأرسطو[١].

إنّ أرسطو في الفصل التاسع من كتاب العبارات، بعد بيان أنّ القضايا المتعلقة بالأحداث الماضية والحاضرة إمّا صادقة وإمّا كاذبة بالضرورة، قال: إنّ المعاني الجزئية الناظرة إلى المستقبل ليست صادقة أو كاذبة بالضرورة؛ من ذلك ــ مثلاً ــ أنّ هطول المطر ووقوع الزلزلة في المستقبل من الأمور التي يمكن أنْ تقع ويمكن ألّا تقع[٢].

يقول الفارابي في بيان هذا المطلب: إنّ الأمور (الممكنة المستقبلة)، من قبيل: (ستمطر السماء غدًا)، و(لن تمطر السماء غدًا)، وإنْ كانت متناقضة، ولا ريب في أنّ واحدةً منهما صادقة، والأخرى كاذبة، بيد أنّ هذا الأمر غير متحصّلٍ في الواقع وفي نفس الأمر. لا يمكن أنْ يكون واحدًا من هذه القضايا صادقًا والآخر كاذبًا على نحو متعيّن[٣]. إنّ هذا النوع من الأمور غير متعيّنٍ في الواقع وفي نفس الأمر، وإنّ كلا طرفي الوقوع وعدم الوقوع فيها (ممكن). إنّ الممكن الاستقبالي إنّما يخرج عن حالة الإمكان وعدم التحصّل، فيما لو تحقق في الخارج، وإنّ صدق وكذب طرفي التناقض في الممكنات

طهران، ١٣٨١ هـ ش.

١. رشر، نيوكلاس، «سير منطق در جهان اسلام»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: لطف الله نبوي، مجلة: فصلنامه مفيد، العدد: ٢٤، ص ٣٨، ١٣٧٩ هـ ش.

٢. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ١٠٩ ـ ١١٣؛ الشيرواني، علي، «إمكان استقبالي وتعيّن صدق در گزاره هاي ناظر به آينده»، مجلة: پژوهش هاي فلسفي / كلامي، العدد: ٢٤، ص ١٢١ ـ ١٢٢، ١٣٨٤ هـ ش.

٣. م. ن، ص ١٢٤؛ الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ١١٠، ١٩٨٦ م.

الاستقبالية في الواقع ونفس الأمر على نحو غير محصّل وغير متعيّن[١].

٩ ـ الاستقراء التام في حكم القياس من نوع الشكل الأول

يذهب أرسطو إلى استحالة تصفح جميع الأفراد في نوعٍ واحد، وإنّ الاستقراء التام غير ممكن، والاستقراء الناقص لا يورث غير الظنّ، بيد أنّ الفارابي قال بإمكان كلا هذين النوعين من الاستقراء. فهو يرى أنّ الاستقراء الذي يتمّ فيه بحث جميع الجزئيات، والحصول على الحكم الكلي المشترك، مورث لليقين. ولذلك فإنّه يكون في قوّة القياس من نوع الشكل الأول، حيث تكون الجزئيات المبحوثة فيه بمنزلة الحد الوسط[٢]: «والاستقراء هو تصفّح شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمر ما كلي؛ لتصحيح ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب ... والاستقراء قول قوّته قوّة قياس في الشكل الأول والحد الوسط فيه الأشياء الجزئية التي تتصفّح»[٣].

وقد ذهب ابن سينا بدوره ـ على غرار الفارابي ـ إلى عدّ الاستقراء التام مورثًا لليقين أيضًا، وعلى أساس هذه الرؤية فقد عدّ الاستقراء التام في كتاب البرهان من الشفاء برهانًا إنيًّا، واستشهد به لإثبات يقينية البرهان الإنّي. إنّه في توجيه يقينية الاستقراء التام، يراه قابلًا للعودة إلى قياس مقسّم، والقياس المقسّم الذي يتألّف من منفصلةٍ وعددٍ من الحمليات بعدد أطراف الانفصال، يعدّه برهانًا إنيًّا؛ إذ يقول: «والاستقراء الذي تستوفي فيه الجزئيات كلها ... هو بالحقيقة قياس، وهو القياس الشرطي الذي اسمه المقسم»[٤].

---

١. م. ن، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١١.

٢. يوسف، محمود، المنطق الصوري (التصوّرات / التصديقات)، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤، دار الحكمة، الدوحة، ١٤١٤ هـ.

٣. إن المراد في هذه العبارة للفارابي ـ حيث فُسّر الاستقراء بدراسة الجزئيات جزءًا جزءًا ـ هو الاستقراء التام. (المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، ج ٢، ص ٣٥).

٤. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، ص ٧٩،

١٠ ـ إبداع الفارابي في باب التمثيل

التمثيل المنطقي عبارةٌ عن السير من الجزئي إلى الجزئي، وهو حجّةٌ يتمّ على أساسها نقل حكم شيءٍ إلى شيءٍ آخر لوجود وجه شبه بينهما، وهو أمرٌ يفيد الاحتمال.

إنّ هذه الصورة من الاستدلال قد ظهرت أوّل مرّة على يد أرسطو تحت عنوان الاستدلال بالمثال، وهو عبارةٌ عن الاستدلال بأمرٍ جزئي على أمرٍ جزئي آخر، إذ يتبع هذان الجزئيان كلاهما حدًّا واحدًا، ويكون حكم أحدهما معلومًا[١].

قال الفارابي ضمن تعريف التمثيل بأنّه عبارةٌ عن انتقال حكم شيءٍ إلى شيءٍ آخر يشبهه: إنّ التمثيل وإنْ لم يكن مورثًا لليقين، ولكن حيث يعود بالتحليل العقلي إلى قياسين، فإنّه يكون مقنعًا، ويمكن الاستفادة منه مثل الاستقراء في القياس المنطقي للخطابة، حيث الغرض منه إقناع الناس؛ من قبيل (السماء حادثة)؛ لأنّها في التجسّم أو التشكّل شبيهة بالبيت[٢].

وفي الواقع فإنّ القول المثالي المذكور يتألّف من قياسين من الشكل الأول: (الجسم هو الجدار، والجزئيات الشبيهة به، والجدار حادث؛ فالجسم حادث). ثم يجعل نتيجة هذا القياس للقياس الثاني في الكبرى، ويقول: (السماء جسم (وله شكل وتركيب)، وكلّ جسمٍ حادث، إذًا: السماء حادثة). إنّ الفرق بين التمثيل والاستقراء يكمن في أنّ البحث في التمثيل يكفي فيه وجود فردٍ واحد، وأمّا في الاستقراء فيجب العثور على الحكم في جميع الجزئيات أو في أكثرها[٣].

مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

١. أرسطو، منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

٢. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ١٤٣، ١٩٨٦ م؛ الفارابي، كتاب في المنطق (الخطابة)، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ٧، وص ٢٧، وص ٣١، وص ٣٩، وص ٦١، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٧٦ م.

٣. الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، ص ٩٣، ٢٠٠٢ م؛ ابن سينا،

لقد ذكر المناطقة المتأخّرون أربعة أركان للتمثيل، وهي:

١) الحدّ الأصغر أو المثال.

٢) الحدّ الشبيه أو الأصل.

٣) الحد الأكبر أو الحكم.

٤) الحدّ الأوسط أو وجه الشبه أو الجامع.

وقد ذكروا للتمثيل أربع مراتب، وقالوا بأنّ أفضل وأقوى أنواع التمثيل، هو التمثيل الذي يحتوي على وجه شبه، وأنْ يكون وجه الشبه فيه أمرًا وجوديًّا، وعلة واقعية للحكم، وفي هذه الصورة وحدها يكون مورثًا لليقين، ويكون قابلًا للبيان على شكل قياس، وهو القياس الذي سوف يكون فيه وجه الشبه وعلة الحكم حدًّا وسطًا، من قبيل: (النبيذ حرام؛ لأنّه مُسْكر مثل الخمر). ولمّا كان الإسكار أمرًا وجوديًّا، وإنّ علّة الحرمة واقعية، يكون انتقال حكم الحرمة من الخمر إلى النبيذ مورثًا لليقين؛ وعليه فإنّنا بدلًا من التمثيل أعلاه، نقول: النبيذ مسكر، وكلّ مسكرٍ حرام؛ إذًا النبيذ حرام[١].

لقد عمد بعض المناطقة المعاصرين بحق إلى نقد التعريف المشهور للتمثيل، وقالوا بأنّ نقل حكم شيءٍ إلى شيءٍ آخر إنّما هو نتيجة وثمرة التمثيل وليس هو ذات التمثيل، وإن نتيجة وغاية التمثيل يمكن أنْ تكون جزءًا من تعريف التمثيل وليست ذات التعريف؛ وإنّ التعريف الصحيح للتمثيل هو أنّ نقول: إنّ التمثيل

حسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، كتاب القياس، ج ٢، ص ٥٦٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

١. العلاّمة الحلِّي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، ص ٧٦ ـ ٨٠، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣ هـ ش؛ السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، مع تعليقات آية الله حسن حسن زادة الآملي، ج ١، ص ٣١٢ ـ ٣١٣، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٣٢ هـ.

مؤلّف من قضيتين، حيث يتم في تلك القضيتين نقل حكم شيءٍ إلى شيءٍ آخر بسبب وجه الشبه الموجود بينهما[١].

١١ ـ الإبداع في باب المغالطة وبسط وبيان مواضع المغالطة

لقد قسّم أرسطو المغالطة في ثلاثة عشر نوعًا عامًا وكليًا مرتبطًا بالقياس أو جزء القياس، وستة أنواع مرتبطة بالقول[٢]، وسبعة أنواع مرتبطة بخارج القول[٣]. وأمّا الفارابي فإنّه ــ خلافًا لأرسطو ــ بدلًا من تقسيم وذكر الأنواع الثلاثة عشر، عمد بنحوٍ عامٍّ وشاملٍ إلى بيان المغالطات المرتبطة بالقياس أو جزء القياس، وتحدّث بالإضافة إلى ذلك عن الأنواع الأكثر جزئية من المغالطات المرتبطة بالقياس أو جزء القياس الأعم من اللفظي والمعنوي، كما تحدّث بشأن المغالطات المرتبطة بأحوال الإنسان (المغالطات النفسية)، عن المواضع المتعددة والمغالطات المعنوية بالتفصيل، وذلك من خلال ذكر الأمثلة على ذلك؛ إذ لم يرد أكثرها في التقسيم الأرسطي، وهي أكثر استعمالًا بالنسبة إلى الاتجاه الأرسطي[٤].

١. گرامي، محمد علي، منطق مقارن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الله بصيري، ص ١٤١، انتشارات أميد، قم.

٢. إنّ هذه الأقسام الستة، عبارة عن: المغالطة بسبب الاشتراك في الاسم، والممارات أو الشك في الكلام، وتركيب الكلام، وتجزئة وتقسيم الكلام، والاختلاف في الإعراب والإعجام، والاختلاف في الشكل والهيأة الذاتية للكلام. (انظر: أرسطو، منطق أرسطو، ج ٣، ص ٧٩٣ ـ ٧٩٤؛ بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري الرياضي، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨١ م).

٣. إنّ هذه الأنواع السبعة، عبارة عن: وضع المغالطة بالعرض بدلاً من المغالطة بالذات، وسوء اعتبار الحمل، وسوء التأليف بسبب الجهل بالتبكيت، وإيهام عكس اللوازم، والمصادرة على المطلوب الأول، وجعل غير العلة علة، وجمع عدّة مسائل في مسألة واحدة. (انظر: بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري الرياضي، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ أرسطو، منطق أرسطو، ج ٣، ص ٨٠٢).

٤. إنّ الأجزاء الأصلية لفن المغالطة، عبارة عن العوامل اللفظية والمعنوية التي تؤدّي إلى المغالطة بالذات، وتعدّ العوامل الروحية والنفسية للمغالطة من الأجزاء الخارجية والعارضية لها. إنّ المغالطة الناشئة عن العوامل النفسية تسمّى بالمغالطة بالعرض، من قبيل: التشنيع، وإهانة الخصم، وتحريف كلام المخاطب، والغضب منه والاستهزاء به ونسبته إلى السفه والعيّ والغباء. (انظر: العلاّمة الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥، ١٣٦٣ هـ ش؛ الشيخ نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، أساس

وقد ذكر ثمانية عشر موضعًا للمغالطات اللفظية[1]، وسبعة وثلاثين موردًا من مواضع المغالطات المعنوية، ضمن ثماني مجموعات كلية[2].

من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ الفارابي بالإضافة إلى البحث التفصيلي عن مواضع المغالطة، ضمن مغالطة الإعراب والإعجام، تحدّث كذلك بشكلٍ مستقلٍ عن دور اللحن ونبرة الصوت في إيجاد المغالطة، تحت عنوان (مغالطة تغيير الأصوات)[3]، والمغالطة المعنوية في النقلة والانتقال مع مواضعها العشرة التي يذكرها والتي لم تؤثر عن أرسطو:

إنّ من بين أنواع المغالطة، هي مغالطة النقلة، وهي عبارة عن الانتقال إلى شيءٍ يمكن أنْ يكون قد حلّ محلَّ شيءٍ آخر؛ حيث لها عشرة مواضع: إمّا لفظ أو شبيه به، أو كلي أو جزئي، أو في لوازمه المتقدمة، أو في اللوازم المتأخرة، أو المقارنة أو المقابلة، أو الخيال النفساني، أو من جملة الأمثلة المحسوسة[4].

الاقتباس، تصحيح: مدرّس رضوي، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٨، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٧ هـ ش).

١. الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، ج ٢، ص ١٣٢ ـ ١٣٧، ١٩٨٦ م.

٢. إنّ المراد من المجموعات الثمانية الكلية، هي ذات الأنواع السبعة العامة للمغالطة المعنوية الأرسطية بالإضافة إلى مغالطة النقلة أو الانتقال. (انظر: الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ٢٠٢ ـ ٢٢٦، ١٩٨٦ م؛ عارف، رضا، «مقايسه آراء فارابي و ارسطو در المنطقيات و ارغنون درباره مغالطات»، مجلة آينه معرفت، العدد: ٩، ص ١٦٤ ـ ١٦٦، خريف وشتاء عام ١٣٨٥ هـ ش).

٣. إنّ بعض العبارات اللفظية تتغير دلالتها بتغيّر لحن القول ونبرة الصوت، وتؤدّي إلى المغالطة. من قبيل عبارة: (زيد حاضر) إذ تكون من خلال التصرّف في نبرة ولحن القول تارةً على شكل جملة خبرية وتارةً على شكل جملة إنشائية استفهامية. (انظر: الشيخ نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، أساس الاقتباس، تصحيح: مدرّس رضوي، ص ٥١٩، ١٣٦٧ هـ ش؛ ملكشاهي، حسن، ترجمة وشرح إشارات و تنبيهات ابن سينا، قسم المنطق، ص ٦١٢، انتشارات سروش، طهران، ١٣٦٧ هـ ش). أو عبارة: (لا يجب علينا أن نكذب على أنفسنا)، حيث في صورة تغيير اللحن والقراءة والاستناد إلى كلمة (أنفسنا) تفقد الجملة معناها الصحيح والمنطقي، ويتمّ إصدار الحكم بجواز الكذب على الآخرين. وقد ذكر المناطقة المتأخرون المثال الأخير للمغالطة، تحت عنوان «الاستناد والتأكيد اللفظي». (انظر: الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ١، ص ٢٥١، ١٤٠٨ هـ.).

٤. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ٢، ص ١٦٠، ١٤٠٨ هـ؛

الانتقال إلى اللفظ، من قبيل: الحكم بتعدّد الآلهة استنادًا إلى تعدد الأسماء الإلهية الحُسنى والحكم بمسموعية الله بسبب أنّ لفظ الله الدال على الله مسموع. الانتقال إلى الشبيه، من قبيل: استدلال آناكساغوراس على ضد الخلأ؛ إذ كان يقول: إنّ الساعة المائية أو القربة المنفوخة بالهواء تشير إلى وجود الهواء حيث يبدو للنظر عدم وجود شيء[1]. الانتقال إلى الكلي، من قبيل: نسبة الحكم الخاص بالإنسان إلى الحيوان. والانتقال إلى الجزئي، من قبيل: نسبة الحكم الخاص بالحيوان إلى الإنسان. والانتقال إلى اللازم المتقدم، من قبيل: لزوم الوجود الذهني للحيوان على الوجود الذهني للإنسان، حيث يقال في مقام المغالطة: (الإنسان حيوان، والحيوان جنس؛ إذًا الإنسان جنس). الانتقال إلى اللازم المتأخّر، من قبيل: لزوم وجود النهار على وجود نور الشمس. الانتقال إلى المقارن، كأنْ يقال على سبيل المثال: لقد أهلكه الزمان، إنّ مشاكل الحياة المقارنة للزمان قد أهلكته وليس الزمان نفسه. الانتقال إلى المقابل، من قبيل: البياض والسواد ليس لهما واسطة؛ لأنّ الزوج والفرد ليس لهما واسطة. الخيالات النفسانية، من قبيل: الحكم بوجود عوالم لا نهاية لها خارج عالم الطبيعة، وتصوّر خلأ الهواء وإطلاق الجسم على الظلال والظلمات. الأمثلة المحسوسة، من قبيل: الطالب الذي يشاهد المثلثات مختلفة الأضلاع ومتساوية الساقين التي يرسمها المدرّس أثناء إلقاء الدرس؛ فيتصوّر أنّ ضلعي المثلثات أصغر دائمًا من ضلعها الثالث[2].

المصدر ذاته، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦؛ عارف، رضا، «مقايسه آراء فارابي و ارسطو در المنطقيات و ارغنون درباره مغالطات»، مجلة آينه معرفت، العدد: ٩، ص ١٦٣، خريف وشتاء عام ١٣٨٥ هـ ش.

١. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، ج ١، ص ١١١، نشر پرواز، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.

٢. الفارابي، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، ج ٢، ص ١٦٠، ١٤٠٨ هـ؛ المصدر ذاته، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

خلاصة واستنتاج

بعد ظهور الفارابي وإبداعاته المنطقية، شهد علم المنطق ازدهاره بين المسلمين، وقد أدّى تأثيره العميق في تحوّل المنطق الأرسطي إلى إعداد الأرضيّة لإبداعات المتأخرين، من قبيل: الإبداعات المنطقية لابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي، وأفضل الدين الخونجي.

وقد مثّل تلفيق نظرية قابلية الحمل لدى أرسطو مع الكليات الخمسة، وبيان الاتجاه الذاتي عند أرسطو في مسألة التعريف، ورؤيته الإبداعية في الاستقراء والتمثيل، وإبداعه في باب المغالطة، وبسط وبيان مواضع المغالطة، حلًّا لدى المناطقة المتأخرين. بيد أنّ الإبداع الأهم للفارابي يكمن في تقسيم العلوم إلى قسمين: التصوّر والتصديق، والذي أدّى إلى ظهور المنطق الثنائي على يد ابن سينا.

لقد كان الفارابي هو أوّل من قسّم المعقول إلى المعقول الأوّل والمعقول الثاني، وإنّ المعقول الثاني في بيانه يتطابق مع المعقول الثاني المنطقي. إنّه من خلال بيان اختلاف سلب الجهة عن السالبة الموجّهة، لفت انتباه المناطقة إلى شرط اختلاف الجهة في تناقض القضايا.

إنّ نظرية الفارابي في الإمكان الاستقبالي، القائمة على أن صدق طرفَي التناقض وكذبهما ــ في الممكنات الاستقبالية في الواقع ونفس الأمر ــ كان على نحوٍ غير متعيّن، وإنّ كلا طرفَي الوقوع وعدم الوقوع (الممكن)، لم يكن مسبوقًا.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.

٢. ــــــــــــــ، التعليقات، تصحيح: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٣. ــــــــــــــ، الشفاء، الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٤. ــــــــــــــ، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٥. ــــــــــــــ، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

٦. ــــــــــــــ، الشفاء، المنطق، كتاب القياس، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٧. ــــــــــــــ، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، بتحقيق وتدبيج: محمد تقي دانش پژوه، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٨. أرسطو، متافيزيك (ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٩. بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري الرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨١ م.

١٠. بهمنيار، ابن المرزبان، التحصيل، تصحيح: مرتضى المطهري، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

١١. بور، تجتيز. جي. دو، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه إلى اللغة العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت.

١٢. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح الشمسية للمنطق للإمام الكاتبي، دار النور المبين للدراسات والنشر، عمان، ٢٠١١ م.

١٣. حسن زاده آملي، حسن، نصوص الحكم بر فصوص الحكم للفارابي، مركز نشر فرهنگي رجاء، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

١٤. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، نشر پرواز، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.

١٥. رشر، نيكولاس، سير منطق در جهان اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية: لطف الله نبوي، مجلة فصلنامه مفيد، العدد: ٢٤، ص ٣٥ ـ ٤٦، ١٣٧٩ هـ ش.

١٦. السبزواري، المُلّا هادي، شرح المنظومة، مع تعليقات آية الله حسن زادة الآملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٣٢ هـ.

١٧. السهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

١٨. الشيخ نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، أساس الاقتباس، تصحيح: مدرّس رضوي، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

١٩. الشيرواني، علي، إمكان استقبالي و تعيّن صدق در گزاره هاي ناظر به آينده، مجلة: پژوهش هاي فلسفي / كلامي، العدد: ٢٤، ص ١٢٠ ـ ١٤٣، ١٣٨٤ هـ ش.

٢٠. عارف، رضا، مقايسه آراء فارابي و أرسطو در المنطقيات و ارغنون درباره مغالطات، مجلة آينه معرفت، العدد: ٩، ص ١٥٥ ـ ١٧٠، خريف وشتاء عام ١٣٨٥ هـ ش.

٢١. عظيمي، مهدي؛ وأحد فرامرز قراملكي، تاريخ تحول كليات خمس، مجلة: فلسفه و كلام إسلامي، السنة الخامسة والأربعون، العدد: ١، ربيع وصيف عام ١٣٩١ هـ ش.

٢٢. العلّامة الحِلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

٢٣. الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢ م.

٢٤. ـــــــــــــــ، التعليقات (ضمن مجموعه نه رساله)، النسخة المخطوطة، كتابخانه مجلس شوراي إسلامي، برقم: ٦٤٤٨٩، تحرير ١٣٣٠ هـ.

٢٥. ـــــــــــــــ، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م.

٢٦. ـــــــــــــــ، المنطق عند الفارابي، تحقيق: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧ م.

٢٧. ـــــــــــــــ، المنطقيات للفارابي، بتحقيق: محمد تقي دانش پژوه، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢٨. ـــــــــــــــ، عيون المسائل، ملحق: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، إعداد: فريدريس ديتريتسي، ليدن، ١٨٩٠ م.

٢٩. ـــــــــــــــ، فصوص الحكم، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٤ هـ ش.

٣٠. ـــــــــــــــ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦ م.

٣١. ـــــــــــــــ، كتاب الحروف، تحقيق: مهدي حسن، دار المشرق، بيروت، ١٣٤٩ هـ.

٣٢. ـــــــــــــــ، كتاب في المنطق (الخطابة)، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٧٦ م.

٣٣. الفخر الرازي، محمد بن عمر، شرح عيون الحكمة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٣٤. ـــــــــــــــ، منطق الملخص، تقديم وتصحيح وتعليق: أحد فرامرز قراملكي وآدينه أصغري نجاد، انتشارات إمام صادق عليه السلام، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٣٥. قراملكي، أحد فرامرز، الإشارات والتنبيهات، سرآغاز منطق دو بخشي، آينه پژوهش، العدد: ٢٤، ص ٣٨ ـ ٥٠، ١٣٧٣ هـ ش.

٣٦. ـــــــــــــــ، مقدمة بر التنقيح في المنطق لصدر المتألهين، تصحيح وتحقيق: غلام رضا ياسي پور، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٣٧. گرامي، محمد علي، منطق مقارن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الله بصيري، انتشارات أميد، قم.

٣٨. اللوكري، أبو العباس، بيان الحق بضمان الصدق، المنطق، أمير كبير، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٣٩. ماكوولسكي، آ.، تاريخ منطق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون شايان، انتشارات پيشرو، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

٤٠. ملكشاهي، حسن، ترجمة وشرح إشارات وتنبيهات ابن سينا، قسم المنطق، انتشارات سروش، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

٤١. نبوي، لطف الله، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠ م.

٤٢. ــــــــــــــ، منطق سينوي برروايت نيكولاس رشر، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٤٣. يوسف، محمود، المنطق الصوري (التصوّرات / التصديقات)، دار الحكمة، الدوحة، ١٤١٤ هـ.

44. Bayer، Greg، «Classification and Explanation in Aristotle's Theory of Definition، Journal of the History of Philosophy، 36، Number 4، October 1998، pp. 487 – 505.

45. Berg، Jan، Aristotle's Theory of Definition، ACTS of the International Congress of the History of Logic، San Gimignano. 4 to 8 December 1982، CLUEB، Bologan (Italy) in 1983، pp. 19 – 30.

46. Fakhry، Al – Farabi، Fonder of Islamic Neoplatonism، His life، Works and Influence، Oxford One world Publications، 2002.

47. Kennedy – Day، Kiki، Definition in the Philosophy of al – Kindi، al – Farabi، Ibin Sina، A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy، New York University، 1996.

48. Louise Deslauriers، Marguerite، Aristotle of Definition، A thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy، University of Toronto، 1986.

الإبداعات المنطقيّة للشيخ الرئيس ابن سينا

الشيخ إبراهيم أحمد مشيك[1]

مُلخّص البحث

يبيّن هذا البحث بعضَ إبداعاتِ الشيخِ الرئيس المتعلّقةِ بمباحث علم المنطق، وذلك من خلال ذِكرِ بعضِ العناوين التي تتفرّع منها مباحثُ معرفيّة يضمِّنها البحثُ متفرّداتِ الشيخ وإبداعاته، والمقالُ سيكون منقسمًا إلى بحثين رئيسين، وتفرّدين مستقلين أذكرهما في آخر المقال؛ لذا جاء المقال بهذا النحو:

بحث إشكالية الإنتاج العلمي وكيفيّة وقوع التكثّر المعرفي الذي يستبطن جواب الشيخ الرئيس ابن سينا لكيفية حصول التعليم والتعلّم بوساطة القياس، ومن ثمّ يذكر بعدها إشكالية الشكل الأوّل ويليه ذكر قياس المساواة، ويليه الردّ على المحدَثين وننتهي عند برهان الملازمات.

وأما البحث الثاني فهو تعريف الشيخ الرئيس (التفكير)، وما يتضمّنه من ذكر إرهاصات التحولات المنطقية الصورية التي أحدثها في علم المنطق، وذلك من خلال فحص التعريف نفسه وشواهد الحذف لبعض المباحث.

وأخيرًا يذكر بحث الحدسَ - الذي يقع استطرادًا لمناسبة ذكر تعريف الفكر وبيان المقابلة، وما للحدس من أثر كمادة برهانية - ومن ثمّ بحثي المركّب التام والمركّب الناقص، وأخيرًا التجربة.

---

١. باحث متخصّصٌ بالفلسفة والكلام، وأستاذٌ في الحوزة العلمية.

نبذة من حياة ابن سينا

يولَد الإنسان من رحمين، رحمٍ تكويني وآخر اجتماعي، ويغتذي من معارف محيطه، لتتشكّل بعد ذلك بنيتُه وتوجهاته، ولعلّ هذه إحدى معاني كون الإنسان مدنيًا بالطبع، فالمجتمع يَعرض على المولود نفسَه في كلّ يومٍ وليلةٍ بمرايا متعدّدة، سواء عبر أبويه أم أخوته أم محيطه المدرسي وغير ذلك، من هنا كان للبحث التأريخي أهميّةٌ كبيرةٌ حال تعرّضنا لدراسة شخصيّةٍ متفرّدةٍ ومتميّزة، فإنّ المجتمع رحمٌ ولود، وسياقات ظروفه التأريخيّة العامّة والخاصّة تحدّد معالمِ بعض توجّهات مواليده الفنيّة والعلمية والأدبيّة، وفيلسوفنا الشيخ الرئيس حسين المكنّى بـ(ابن سينا) ليس بدعًا من كلمة الأرض ولا يجري عليه تخصيص الحكم المذكور آنفًا، لكنّه لا شكّ آيةٌ وعلامةٌ فارقةٌ في النبوغ، فقد ورث من الظروف المجتمعية الأُم واغتذى منها، لكنّه أبى أنْ يكون منفعلًا دون عطاء، ومتلقّيًا دون إلهام، لقد تجاوز فيلسوفنا بعضَ قيود ظروفه التأريخيّة كما يتجاوز المفهومُ عوارض مشخّصاته المانعة له مِن الهداية لكثيرين وتجاوز عالم الكثرة والفعلية.

عندما نتحدّث عن الشيخ الرئيس فنحن أمام عبقريّة تجاوزت مرحلة فهم التراث الغازي - كما هو حال العباقرة الذين يحوّلون مادة الموروث بتوسّط فضولهم ونقدهم ومثابرتهم وعبقريتهم إلى صورةٍ جديدةٍ بعقلهم الفعّال المبدع- فغدت الثقافةُ الغازيةُ مغزوّةً، يُسائلها شرعيتَها ويعيد ترسيمَ حدودها ويضفي عليها لغةً متعاليةً عن اللغات؛ فيحرّرها من صياغة متفلسفٍ محدودٍ وتعصّب متكلّمٍ أعمى، كذا كان نشاط الشيخ الرئيس وظروفه التي صوّرها لنا من خلال لسان مقاله لا لسان حاله، فهلمّ بنا أيّها القارئ العزيز نقرأ بعضًا من سيرة الرئيس وقد أملاها بنفسه على عبد الواحد الجوزجاني، يذكر

فيها بداية نشأته، ومراحل تطوّر شخصيته، يقول ابن سينا: « وكان أبي ممَّن أجاب داعي المصريين، ويُعدّ من الإسماعيليّة، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك كان أخي وكانوا ربّما تذاكروا ذلك بينهم، وأنا أسمعهم وأُدرِك ما يقولونه ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، ثم كان أبي يوجّهني إلى رجل يبيع البقل قيِّم بحساب الهند فكنت أتعلم منه»[١] .

ولعلّ الأب قد لمس شيئًا من النبوغ في ولده؛ فخصّص له أستاذًا في الفلسفة، يقول الشيخ الرئيس: « ثم وصل إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي، وكان يَدّعي التفلسف، فأنزله أبي دارنا، واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردّد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أحزم السائلين وقد أَلِفْتُ طرقَ المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به، ثم ابتدأت بقراءة كتاب إيساغوجي على الناتلي، فلمّا ذكر حدّ الجنس من أنّه : المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، فأخذته في تحقيق هذا بما لم يسمع بمثله، وتعجّب منّي كلّ العجب، وكان أيّ مسألةٍ قالها تصوّرتها خيرًا منه، وحذّر والدي من شغلي بغير العلم، حتّى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأمّا دقائقه فلم يكن عنده منه خبر، ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتى أحكمت علم ...... ثمّ فارقني الناتلي متوجّهًا إلى كُركانج، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح من الطبيعيات والإلهيات، وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ»[٢] .

---

١. الكاشي، يحيى بن أحمد، نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ص١٠.

٢. م. ن، ص١٢.

لكنّ الشيخ الرئيس بقي تحت قانون المقهوريّة في حاجته لأستاذ، حيث خَبُرَ ذلك حينما حصل النزال بين عبقريّة الفتى صاحب الثقة المفرطة وبين عبقريّة الناضج اليوناني المعلّم الأوّل أرسطو، فكان النزال هذه المرّة صعبًا لا يألف الشيخُ أدواتِه، وعلى أرضٍ تنازِله مع خصمه، فكتاب (ما بعد الطبيعة)، كان نوعًا مِن تأديب الطبيعة ودرسًا في التواضع بالنسبة للشيخ، حيث قرأه إلى حدّ الأربعين مرّة فحفظ كلماته دون فهم معناها، ويكأنّها ألفاظٌ مهملة، يقول الشيخ: «وانتهيت إلى العلم الإلهي وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فلم أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه حتّى أعدت قراءته أربعين مرةً، وصار لي محفوظًا، وأنا لا أفهمه ولا المقصود به؛ وأيّست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه»[١] ، إلى أنْ وجد الشيخ ضالّته، فتعلّم على يد خبيرٍ متمرّسٍ ومعلّمٍ استحقّ اللقب بعد حكيم اليونان عنيت به الفارابي، يقول ابن سينا في ذلك: « فحضرت يومًا وقت العصر في الورّاقين فتقدّم دلّالٌ بيده كتابٌ ينادي عليه، فعرضه عليّ، فرددته ردَّ متبرّمٍ معتقدٍ ألّا فائدةَ في هذا العلم، فقال لي: اشتره فصاحبه محتاجٌ إلى ثمنه، وهو رخيصٌ، وأبيعكه بثلاثة دراهم، فاشتريته فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، ورجعت إلى داري وأسرعت قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراضُ ذلك الكتاب؛ لأنّه قد صار لي محفوظًا على ظهر القلب، وفرحت بذلك، وتصدّقت في اليوم الثاني بشيءٍ كثيرٍ على الفقراء، شكرًا لله تعالى»[٢] .

هكذا كانت بداية الرحلة وتوسّم معالم الفلسفة في توجّهاته ورغباته وقابلياته، لكنّه سرعان ما مال به فضولُه وحدا به نهمُه إلى عِلْمٍ آخر، يقول في ذلك: « فرغبت في علم الطب، وقرأت الكتب المصنّفة فيه، وعلم الطب

١. م. ن، ص١٤.
٢. م. ن، ص١٤.

ليس من العلوم الصعبة؛ فلذلك برزت فيه في أقلّ مدة، حتّى بدأ فضلاء الأطباء يقرءون عليّ علمَ الطلب، وتعهّدت المرضى؛ فانفتح عليّ من أبواب المعالجات المصنّفة من التجربة ما لا يوصَف»[1] . وليس هذا الباب كأيّ باب علميّ بالنسبة للشيخ الرئيس، فقد كان لهذا الفتح العلمي تداعياتٌ سياسيّةٌ من جهة، وعلميّة تنظيرية من جهةٍ ثانية، فالأولى جعلته يتقرّب من وجهاء وسلاطين عصره؛ فينال عظيم المرتبة، ويحظى باهتمام وتمييز سيجعلانه بعد ذلك قادرًا على النَهَم العلمي من مغالق المستور للكتب التي ليست متناولًا لكلّ أحد، « واتفق لسلطان الوقت ببخارى، وهو نوح بن منصور مرضٌ تحيّر الأطباء فيه، وقد اشتهر اسمي بينهم بالتوفّر على العلم والقراءة، فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته، وسألته يومًا الإذن لي في الدخول إلى دار كتبهم ومطالعتها، وقراءة ما فيها، فأُذِن لي، ودخلت إلى دار ذات بيوت كثيرة، في كلّ بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض...ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثيرٍ من الناس، ولم أكن رأيته قبل ذلك، ولا رأيته أيضًا من بعد، فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها»[2] . وأمّا العلمية فقد انعكس الشغل الطبي على ذهنية فيلسوفنا الذي تشكّلت عنده قواعد التجربة والاختبار بطريقةٍ مختلفةٍ وناضجة.

لم يكن ابن سينا، ومع هذا التماهي كلّه الذي عاشه وسط العلوم الرياضية والمنطقية والهندسية والفلكية والطبيّة - حيث نزعة العقل التحليلية تارةً، والاستغراق بالحس التجريبي تارةً ثانية - ليحول بينه وبين التوجّه إلى مبدع الكلّ، سواء التوجّه التنظيري أم السلوكي، وهذا من جهة كان أثرَ النشأة

---

١. م. ن، ص١٢.

٢. م. ن، ص١٥.

العامّة المسلِمة والإسماعيلية الخاصّة، ومن جهةٍ ثانية فهو لا شكّ ناتجُ تأمّلاته وما تمخّض عنها من إشاراتٍ تلقاها وتنبيهاتٍ استيقظ على هديها عقله، وعُزِّزَت بها فطرتُه، فتراه حتّى في مستهلّ أعظم مصنّفاته وكتبه يتجلّى الاعتماد على مبدأ الكلّ وفيضه، إذ يقول: « أحمد الله على حسن توفيقه، وأسأل الله هدايةَ طريقه وإلهام الحقّ بتحقيقه»[1] .

وليس هذا فحسب، فهذا الإجمال في كيفِ الاعتماد سيُترْجَم إلى تنظيرٍ في جعل الحدس مبدأً من مبادئ البرهان، ليفتح بابًا معرفيًا وإشراقيًا، وسيأتي الحديث عنه كتفرّدٍ من تفرّداته، بل قد كانت سمة الشيخ السلوكية كما يحدثنا الجوزجاني عن لسان أستاذه، أنّه يفزع إلى واهب الصور لحلّ ما استعصى عليه، ويهتدي إلى ما تخبّط فيه، يقول: « والذي كنت أتحيّر فيه من المسائل، ولم أظفر بالحدّ الأوسط في القياس، أتردّد بسبب ذلك إلى الجامع، وأصلّي وأبتهل إلى مبدع الكلّ حتّى يتّضح لي المنغلق منه، ويسهل المتعسّر»[2] .

هكذا عاش فيلسوفُنا في وسط ازدحامٍ فكريٍّ لمعلّمي قرون خلت، وتحدّياتٍ فكريّةٍ كان يحجّ إليها فيستمتع بالنصر بعد جولاتٍ مضنيةٍ، وتوسّلٍ يستعيد به هويّته، ويستذكر به فقرَه، وقد ترك آثارًا في الحكمتين النظرية والعملية تجاوزت نصفَ قرنه العمري المدرسي، فمن الشفاء إلى النجاة ويليهما إشاراتٌ وتنبيهاتٌ صارت قطب رحى المعقول، ينحدر عنها سيل نضجه وخبراته، ولا يرقى إليها طير أفكار مَن بعده إلى حكمة المشرق، وكتاب القانون في الطب الذي بقي حاكمًا لقرون في المشرق والمغرب، لقد غفا الشيخ الرئيس في همدان بعد أن عجز عن مداواة نفسه حيث عاوده

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل ص:١١٣.
٢. الكاشي، يحيى بن أحمد، نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، ص١٣.

المرضُ نفسُه مراتٍ عديدة فتوقّف عن العلاج لعلمه بعدم وجود جدوى حيث استحكمت العلّة، و«انتقل إلى جوار ربّه، ودفن بهمذان في سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة، وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة، وجميع عمره ثماني وخمسون سنة، لقاه الله صالح أعماله بمنّه وكرمه»[١].

تمهيد

تتقدّم العلوم بتقدّم جهات البحث فيها، وتتطوّر مناهجها وتقدّم عمر الفرد والأُمَم، وليس من شكّ في أنّ طبيعة المبحوث عنه في العلم من جهة، والغرض من العلم من جهةٍ ثانية، يتحكّمان في رسم طبيعة التطوّر الحاصل فيه سواء على المستوى الكمّي أم على المستوى الكيفي، بل وبإمكان أصل حصوله، فالعلوم الاعتبارية مثلًا لمّا كانت خاضعةً للاعتبار وكانت الاعتبارات الداخلة في غرض العلم متجدِّدةً في الجملة، كان التوسّع في العلم - من ناحية وتطوير مناهج البحث فيه من ناحيةٍ أخرى والالتفات إلى جهاتٍ اعتباريةٍ قد غفل عنها المؤسّسون الأوائل - أمرًا لابدّ أنّه حاصلٌ ومتحقِّق، وكذا في بعض العلوم الحقيقيّة التي ترتهن أحكام موضوعاتها للتتبّع الحسي والاستقراء، وتطوير أدوات الفحص والاختبار، فإنّ التطوّر ههنا بديهي الوقوع، والثبات في مسائله على خلاف طبيعة العلم موضوعًا ومسائلَ ومناهج.

هذان النحوان من العلوم يمكن الحديث فيهما عن منعطفاتٍ علميّة - مع غضّ النظر عن المنهجية - في مسائلها تطوّرًا وإبداعًا ضمن مُددٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ، أحيانًا يحدث فيها داخل القرن الواحد ثلاثة تطوّرات بالحدّ الأدنى، وقد تبلغ العشرين وأكثر. لكن عندما نتناول علمًا حقيقيًا، لا يقوم على الاستقراء

---

١. م. ن، ص ٢٨.

والاختبار لأحوال المادّة، ولا على تأسيس يخضع للاعتبارات القابلة للتغيير، بل على فحصٍ وتأمّلٍ بمبحث الوجود - كما في علم الفلسفة مثلًا - المتعالي عن الاعتبارات من جهة، والذي يحتكم بحسب طبيعة موضوعه إلى منهجٍ إثباتيّ صارمٍ غير قابلٍ للتبدّل المنهجي، فالحديث بعد ذلك عن التحوّلات المعرفيّة يكون شيئًا على خلاف منطق طبيعة العلم نفسه، اللهم إلّا أنْ نثبِّت و بالأداة نفسها حكمًا معرفيًا يقع ضمن القاعدة والأساس لمسائل العلم، يشكّل تغيير الخريطة الجينية المؤثّرة على المسائل الواقعة بعدها ترتّبًا طوليًّا، كالتحوّل الذي حدث على سبيل المثال على يد صدر المتألّهين الشيرازي في قوله بأصالة الوجود الذي ترتّب عليه تغييرٌ جذريٌّ في النظرة الوجودية والإلهيّة.

ونحن إذا جئنا إلى علم المنطق، فالكلام في حصول التغيير فيه وإحداث المنعطفات العلمية والإبداعات سيَرْتَهن بنحوٍ واضحٍ لما ذكرناه؛ فعلم المنطق ليس علمًا خاضعًا للاعتبار الخاضع لتغيير الظروف وتقلّب الأحوال، فموضوعه أفعال العقل التصوّرية والتصديقية من حيث يقع بها اكتساب المجهول، وأفعال العقل هذه ليست أفعالًا متولِّدَةً من رحم عرفيٍّ يونانيّ ولا مصريّ ولا هندي، وليست كذلك أفعالًا خاضعةً لاعتباراتٍ لغويّةٍ حتّى تتعدّد بتعدّد الألسن واللهجات وتداخلها فيما بينها، بل هي لحاظ العقل لأفعال نفسِه ضمن تحكيم قواعد ثابتةٍ تحكي ما عليه كينونة الأشياء ونظامها العام في نفسها، من قاعدة التناقض إلى الهوية إلى العليّة، ودراسة كيف يكون فعل العقل متناسقًا منطقيًا وكيف أصنع بعد الفراغ عن التناسق المنطقي الصوري تصوّرًا حدّيًا أو تصديقًا برهانيًا أو خطابيًا أو جدليًا، فأدرس طبيعة الموادّ المناسبة لغرض تحقيق تلك الصناعة.

من هنا فإنّ الحديث عن تحولاتٍ كثيرةٍ في المنطق - بعد حقبة أرسطو

وشرّاحه والرواقيين - هو على خلاف منطقِ طبيعته، نعم قد يحدث أنْ يُغفل أرسطو نحوًا من الأفعال العقليّة، كما فعل في القضايا الشرطيّة وغيرها التي يحصل بها - ولو بنحوٍ غير مباشر - كسب التصوّر أو التصديق، فيضيفها اللاحقون أو يتمّ إغفال بعض المبادئ الفلسفية التي تتأسّس عليها صناعة البرهان، أو تُنقَد أو يتمّ الحديث عن وجودها ضمن بُعدٍ ذاتيّ كما فعل كانط. مثل هذه الانعطافات قد تحدث بل حصلت بالفعل، وعليه فلأجل حصول المساس في أصل المبادئ التي قامت عليها بعض بحوث المنطق تحدث انعطافاتٌ يُبنى عليها تفريعاتٌ تتناسب مع ذلك التغيير الجذري، مع ذلك بقيت المشتركات كثيرةً بين المنطق القديم والمنطق الصوري الحديث.

لأجل ما ذكرنا، كانت مهمّة رصدِ حصولِ إبداعاتٍ من الشيخ الرئيس ابن سينا في القضايا المنطقيّة أمرًا بالغَ الصعوبة، ورحلةً شاقّةً تحتاج إلى كثيرِ تأمُّلٍ ومزيدِ تفحّصٍ وإلى القيام بعمليّة مقارنة من جهة، وتتبُّع لما كُتِب حول هذا الموضوع من جهةٍ ثانية، وخصوصًا أنّ الشيخ جاء بعيد قرنٍ ونيِّف من الزمن من كتابة قواعد المنطق على يد المعلِّم الأوّل وشرّاحه وحقبة الرواقيين. وما كُتِب عن موضوعات إبداعات الشيخ الرئيس فقد تركّز كثيرٌ - بل الأكثر - منه على ذكر نماذج تمحورت حول التعريف من جهة، والقضايا الشرطيّة ودراسة ما جاء في تفصيل ما ذكر حول القضايا الشرطية وأحكامها من جهة ثانية، وعليه فلم أشأ التعرّض لما تمّ التعرّض إليه، فأعرضت عن الكلام فيه؛ خوفًا من التكرار، ولوجود القناعة بعدم حصول إضافاتٍ سينويّةٍ في بعض هذه المباحث من جهة الثانية، وتفصيل الكلام موكولٌ إلى دراساتٍ مستقلّة، من هنا رحت أستقصي مباحث ما كُتب في المنطق مع شرط التوجّه لما كتبه المعلّم الأوّل والثاني بما كتبه الشيخ الرئيس في كتبه بدءًا بالشفاء والإشارات وانتهاءً بمنطق المشرقيين، ليكون هذا المقال الذي خرج على هيأة البحث

المتضمّن لتعداد مواطن التفرّد السينويّة بطريقةٍ بحثيّة، وعليه فلن أقوم بمحض التعداد للمواطن الإبداعية - مع كونها أسهل تناولًا وأقلّ كلفة - كي لا يأتي البحث مفكّك الأوصال مشتّت الأطراف تعيش تفرّداته حالة عزلةٍ واغترابٍ في عناوينها بعضها عن بعض، بل سيكون البحث شبه مادّةٍ أوليّةٍ ولّادةٍ لعناصر بينها رحمٌ وقرابة.

والتفرّد كما يكون تفرّدًا في ولادة عنوان على هيأةٍ تأسيسيّةٍ، كذلك يكون في كيفيّة تقديم عنوانٍ بطريقٍ جديدٍ، أو إضافة مبادئ لبعض البحوث، أو بعض التفريع دون التأسيس.

مدخل معرفي: التكثّر العلمي وحصول المعرفة

لطالما انشغل الذهن البشري في تحصيل المعرفة، وكان ذلك بفعل ما فطر عليه الإنسان من حبّ الاستكمال الذي يكون طلبُ المعرفة أحدَ مصاديقه، بقي طلب المعرفة أمرًا تتمّ ممارسته بشكل تلقائي عفوي، بعيدًا عن طرح كيفيّة حصول المعرفة نفسها على طاولة التشريح والنظر، مع وجدان الجميع واعترافهم بأنّ التكثّر أمرٌ حاصل، إلى أن تمّت المساءلة عن كيفيّة هذا التكثّر وأسبابه وآليته، فهل أنّ تحصيل العلم يكون بوساطة الحسّ أم العقل؟ أم كليهما؟ وهل هذه الوسائط تنبيهيةٌ أم تذكيريةٌ أم تحصيليةٌ لوجودٍ بعد عدم؟ وهل هناك صورةٌ كليّةٌ نعتمد عليها ضمن الخطوات الذهنيّة نحصّل بوساطتها العلم الجديد الذي لم يكن؟

في هذا البحث سأسلط الضوء على إشكاليّةٍ تتعلّق بجدوى كون القياس موجبًا للتكثّر المعرفي ومنتجًا للعلم، وكيفيّة حلّ الشيخ الرئيس لهذه المعضلة التي يعود جذرها للذهن البشري بنحوٍ عامّ في كيفية مزاحمة الوهم لتعقّله،

والذي برز في المرحلة اليونانية بنحوٍ خاصّ، ومن ثمّ تجدّدت في زمان الشيخ وما زالت إلى زماننا مذكورةً في بعض كتب المُحدَثين اللذين لا يعرفون لكتب المناطقة المؤسّسين طريقًا يسلكونه فيُشكِلون ظنًّا منهم أنّهم اكتشفوا مجرّة انحسرت عن أبصار القوم دونهم!

إشكال أبي سعيد بن أبي الخير على القياس من الشكل الأوّل

كتب أبو سعيد بن أبي الخير الى الشيخ الرئيس:

أتوقّع الجواب المشبع من حضرة الشيخ الرئيس أفضل المتأخّرين شرف الملك فخر الكفاة أدام الله علاه، وأطال بقاه، حتّى أضمَّ إلى أنعامه الظلال، وأسال الله التوفيق والعصمة في كلّ حال من الأحوال، وسلّم كثيرًا.

« إذا_ كان _الغرض في القياس، الوصول الى العلم بالنتيجة، فالعلم تابعٌ لمقدّمتي القياس المعلومتين أولًا، والشكل الأوّل هو العمدة وإليه مرجع الشكلين الأخيرين، فإذا قلنا أ على كلّ ب، وقلنا ب على كل ج، فالنتيجة: أ على كلّ ج، متأخرًا عن العلم بالمقدّمتين، أعني : أ على ب، و ب على ج . ومعلوم أنّه لا يمكن أنْ يُعلَم: أنّ أ على كلّ ب و ج هي بعض ب أو كلها، إلّا بعد أن يُعلَم أن أ على كلّ ج.

فإذًا العلم بأنّ أ على كلّ ج متقدّمٌ على العلم بأنّ ب على كلّ ج؛ لأنّ العلم بالشيء الكلي لا يصح إلّا بعد العلم بكلّ واحدٍ من جزئياته، ومن ثمّ يضرب أبو سعيد مثالًا سنأتي على ذكره، ليخلص بناتج من القول. فإذا صحّ هذا، فالعلم بالنتيجة متبوعٌ لا تابع، فإذا كانت صورة الأصل والعمدة هذه، فما ظنّك بفرعه، فإذًا هو فاسد لا يمكن الوصول به إلى معرفة شيء، فلا يُحتاج إليه، والله أعلم بالصواب»[1] .

١. مكاتبة ابن سينا وأبي سعيد الخير، ص١.

ولعلّ ما يجعل الإشكال آكَد في ذهن أبي سعيد ما جاء في تحليلات أرسطو الثانية من الفقرة الثامنة عشر من قوله: (مَن فقدَ حسًّا فقدْ فقدَ علمًا، والجهل بوصفه نفيًا للعلم)، « ويظهر أنّا عندما نفقد حسًّا من حواسّنا أنّه يلزم بذلك من الاضطرار أنْ نفقد علمًا من علومنا ولا يمكننا إدراكه، من قبل أنّ جميع ما نعلمه ليس يخلو أنْ يكون إمّا بالاستقراء، وإمّا بالبرهان، والبرهان إنّما يتمّ من مقدّمات كلية، وأمّا الاستقراء فإنّما يكون من الجزئي، والمقدّمات الكلية لا طريق لنا إلى إظهارها والعلم بها إلّا بالاستقراء، وذلك أنّ المقدّمات المأخوذة في الذهن معرّاةً من المادّة إذا رام الإنسان تبيين أنّها صادقة بأنْ يعريها من مادّةٍ مادّة أنْ يبيّنها بالاستقراء، سواء أخذتها بأن تقرّبها نحو مادّة، أو أخذتها معرّاةً من المادة، ولا طريق إلى الاستقراء متى فقدنا الحسّ من قِبَل أنّ الحسّ هو المباشر للأشياء الجزئيّة، فلا طريق إذن إلى أنْ نعلم الكلّ إلّا بالاستقراء، والاستقراء فلا طريق أنْ نعلمه إلّا بالحسّ »[١].

فالبادي في هذا النصّ أنّ المعلّم الأوّل والأب المشائي قد حصر مسألة تبدّي الكليات في الذهن تبديًا علميًا، من خلال طريق الاستقراء للجزئيات[٢]، وهذا يؤكّد تجذّر الكبرى ورجوع عناصرها الأولى إلى الوقوف على الحالات الفرديّة الجزئية، ممّا يفتح صدر القياس أمام سهام النقد لبلوغها المقتَل!

ولنعاود تقريب الإشكال ولنأتي إلى المقدّمتين اللتين تولّدتا عنهما النتيجة، فإنّ قولنا: (كلُّ حيوانٍ جسم) يعني أنّ كلّ ما يُقال عليه بأنّه حيوان يقال

١. ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان ص: ٤١٤ – ٤١٥.

٢. هذا هو الذي ذهب إليه غير واحد من المفكّرين في تقييمهم كيفيّة حصول الكليات في رأي أرسطو، ولكنّ هذا عند التحقيق والتأمّل في كتاب أرسطو (التحليلات الثانية) نجده رأيًا مجافيًا للصواب، وتحقيقه يُطلَب من كتاب (سبيل الذين يعلمون) للدكتور المفكّر الشيخ محمد ناصر، وكذا وافق على منع انحصار تبدي الكليات بالاستقراء ما جاء في كتاب (نظرية المعرفة في ضوء آخر تجليات عصر الحداثة)، للعلامة الحجة السيد عمار أبو رغيف ص: ١٨٤ - ١٨٥.

عليه بأنّه جسم، أو أنّ الجسم مقولٌ على كلّ ما هو حيوان، وشرطُ تصحيح المقوليّة الكلية من جانب المحمول أنْ نكون قد وقفنا سابقًا على كلّ ما يقال عليه أنّه حيوان، وهذا يلزمه معرفتنا السابقة باندراج الإنسان والبقر والأغنام - لأنّها ممّا يقال عليها إنّها حيوان - تحت حكم مقوليّة الجسم عليه.

وعليه فيصير القياس هكذا (كلّ إنسان حيوان)، (وكلّ ما هو حيوان من بقرٍ وإنسان وغنمٍ فهو جسم)= كلّ إنسان جسم، ولا شكّ في أنّ هذا يُعدّ من قبيل الطلب للحاضر، وتحصيل لما هو حاصل فعلًا، وهو من اللغو الذي يترفّع عنه العقلاء، فكيف بحكمائهم، ومن الطرق التي لا تستوجب علمًا زائدًا، فلو كانت هذه هي طريقة التعليم لامتنع نموّ العلم وتراكمه، والحال بأنّ الواقع شاهدٌ على تضخّم العلم وتراكمه، ليكشف هذا لزوم استبعاد أنْ يكون القياس هو الطريق المُستعمَل عند العلماء.

التفرّد الأوّل: كيفية نشوء الحكم الكلي

لابدّ للبحث - وقبل شرح الجواب بشكلٍ مباشر - أنْ نتعرّف على معنى وحقيقة التعليم والتعلّم (هل هو تذكّرٌ)، أمٍ (تنبّهٌ) أم (كسبٌ جديدٌ ليس من التنبه ولا التذكّر)؟ ومتى يحصل العلم بالدقة؟ بل والأهمّ كيف يحصل التكثّر في المعلومات، فإْن لم يكن التعلم تذكّرًا، فهل يمكن عدّه شيئًا غير التنبّه؟ فإنْ كان غير التنبّه بل قسيمًا له، فهل يمكن استبعاد التنبّه منه بالكليّة؟

التعليم والتعلم

سيذكر البحث أولًا كلامًا للشيخ من برهان الشفاء ثم يتم فحصه، يقول الشيخ في الفصل الثالث من المرحلة **الأولى**: « التعليم والتعلّم منه صناعي مثل تعلّم النجارة والصباغة، وإنّما يحصل بالمواظبة على استعمال أفعال تلك

الصناعة، ومنه تلقيني مثل تلقين شعرٍ ما أو لغةٍ ما، وإنّما يحصل بالمواظبة على التلفّظ بتلك الأصوات والألفاظ ليحصل ملكة، ومنه تأديبي وإنّما يحصل بالمشورة على متعلّمه، ومنه تقليدي، وهو أنْ يألف الإنسان اعتقادَ رأيٍ ما، وإنّما يحصل له من جهة الثقة بالمعلّم، ومنه تنبيهي كحال المغناطيس يجذب الحديد، لكنّه غافلٌ عنه في وقته ولا يفطن له عند إحساسه جاذبًا للحديد، فيعجب منه، فيقال له هذا هو المغناطيس الذي عرفت حاله، فحينئذٍ يتنبّه ويزول عنه التعجّب، أو كمن يُخاطَب بالأوائل فلا يفطن لها لنقصٍ في العبارة أو في ذهنه، فيحتال في تقريرها له، ومنه صنفٌ آخر، وليس شيءٌ منها بذهني أو فكري، والذهني والفكري هو الذي يُكْتَسَب بقولٍ مسموعٍ أو معقولٍ مِن شأنه أنْ يوقِع اعتقادًا أو رأيًا لم يكن، أو يوقع تصوّرًا ما لم يكن »[١] ...

« وكلّ تعليم وتعلّم ذهني وفكري فإنّما يحصل بعلمٍ قد سبق؛ وذلك لأنّ التصديق والتصوّر الكائنين بهما أنّهما يكونان بعد قولٍ قد تقدّم مسموع أو معقول، ويجب أنْ يكون ذلك القول معلومًا أولًا، ويجب أنْ يكون معلومًا لا كيف اتفق، بل من جهة ما شأنه أنْ يكون علمًا ما بالمطلوب، إنْ لم يكن بالفعل فبالقوة »[٢].

أقسام التعليم والتعلّم

قسَّم الشيخُ التعليمَ والتعلّم الى فكريٍ وغيرِ فكري، وقام أولًا بذكرِ غيرِ الفكري من خلال ذكرِ مصاديقه وبيان كيفيّة وقوع العلم منه، ليهيّئ للقارئ اقتناص وجه الفرق بين الفكري وغيره، وذلك من خلال خلوِّ كلِّ الأمثلة

١. ابن سينا الشفاء، البرهان المقالة الأولى الفصل الثالث، ص ٥٧.

٢. م. ن، ص ٥٧.

وأنحاء حصول العلم بها من خاصيّة التعليم الفكري، فذكَر[١] :

١ . النجارة (وحصولها بالمواظبة على تكرار الأفعال التي شاهدها).

٢ . الشعر، اللغة (المواظبة على تكرار الألفاظ).

٣ . الأخلاق (وحصوله بالمشورة).

٤ . العقيدة في الجملة (الأخذ ممّن يثق بقوله).

٥ . البديهيات والأحكام الأوائل (حصولها بالتقرير اللغوي والمقاربات التنبيهية المختلفة).

وعليه فإنّ الجامع بينها إمّا عدم حصول رأي لم يكن عند المتعلّم، وإمّا أنّه ليس عن علمٍ سابقٍ يتناسب مع تولّد الرأي بل الكائن الجديد إمّا فعلٌ لم يكن وإمّا قول – كما في الشعر واللغة – لم يكن، وإمّا اعتقادٌ جديدٌ كما في المشورة لكن دون سبق علمٍ وقع في إنتاج الرأي الأخلاقي، وكذا في العقيدة، حيث لم يكن العلم السابقَ على ما أَلِفَهُ مِن رأيٍ – ثقةً بالمعلّم – هو بالذات بالنسبة الى الاعتقاد، ولذا قيل: (ذوات الأسباب تُعرَف بأسبابها)، ورأي مَن يوثق به ليس سببًا بالذات، بل ولا بالعرض هنا؛ لأنّ قوله لم يقع للنظر في اكتساب رأي بوساطته.

ويلزم ممّا تقدّم أنّ خلوَّ أيِّ تعلُّمٍ مِن تحصيل رأيٍ لم يكن، مع ضميمة عدم كون الحصول هذا عن علمٍ سابقٍ متناسبٍ مع المطلوب، لا يكون من التعلم الفكري[٢] .

---

١ . م. ن، ص ٥٧.

٢ . والكلام هنا ليس بما يلزمه المطابقة، بل بما ينبغي عدّه تعليمًا وتعلّمًا، وعليه فليس ما يقابل التعليم والتعلّم هو الجهل، بل العلم الذي ليس حصوله عن حركة فكرية، والمطلوب لمّا كان متعددًا- إذ النفس تارةً تطلب الحقّ كما هو في نفسه على قدر طاقتها وأخرى تطلب إفحام الخصم،

فلو جئنا إلى القياس الذي أورده إشكالًا أبو سعيد الخير، فإنّ النتيجة لمّا كانت مندرجةً في المقدّمات، فهي فاقدة لشرط أساس وهو حصول رأيٍ لم يكن، ذلك أنّ شرط حصول الكبرى يكون بتحصيل العلم بها يستوجب تشكّلها، وعليه فلو حصل العلم بأحد الأفراد التي يطلبها المتعلّم بواسطة العلم المسبق، سيلزم أن لا يكون العلم السابق له شأنية تحصيل رأي لم يكن، إذ إنّ العلم السابق صار عين الرأي المطلوب تحصيله، وتحصّل من ذلك أنّ ما ينتجه القياس (هو رأي كائن)، والمتحصَّل من عمليّة النظر هذه لا يلتقي مع تعريف الحكماء (للتعليم والتعلّم الذهني)، وهذا يبدو أنّه تام، وعليه لمّا كانت كلّ أنحاء الاستدلال تعود روحًا إلى القياس، بطل أنْ يكون هناك تعليمٌ وتعلّمٌ فكري، بل العلم لا يعدو كونه إمّا تنبيهًا لرأي وإمّا تذكيرًا برأي وإمّا تلقينًا وإمّا تحصيل ملكة صناعية بمشاكلة الفعل وتقليده، وإمّا أنْ يكون حفظًا لقول بالتكرار.

وثالثة يكون طلبها التعمية والتغليط وغيرها من مطلوباتها - كان العلم السابق ونحو التناسب متعدّدًا أيضًا، وهذا هو بحثُ تعدّد المادة المنطقية، حيث إنّ تشكلات مباحث المنطق المادية تكون بحسب اختيار نحو العلم السابق المتناسب مع المطلوب، وعلى هذا الأساس قد يُدّعى إمكانيّة تصحيح الهيأة التفكيرية الحديثة القائمة على الفرض، ومن ثَمَّ الاختبار الذي هو إمّا التأييدي أو التكذيبي، إذ إنّ البناء المعرفي الإبستمولوجي - عندهم - يقوم على فرض مفاده عدم وجود القضايا الكلية من جهة، والذاتية الضرورية من جهة ثانية، وذلك إمّا لكون العليةً أمرًا ضروريًا لمجرّد البناء النسقي للتفكير دون وجود بعد واقعي لها كما عند بوبر، وإمّا لأنّ العليّة خاليةٌ من المعنى كما عند الوضعيين - مع تفصيل ليس هنا محلّه - وما يترتب على هذا امتناع طلب الواقع كما هو في نفسه، بل خصوص الطلب المتناسب مع التنظير المعرفي السابق، ومن ثمَّ يكون العلم السابق متناسبًا مع طرح منهج المؤيدات، ولمّا كان يمتنع التأييد الكلي لانتفاء مبادئ تشكّله كانت كل الفرضيات ومن ثم النظريات التي نشأت عن مؤيدات أعم من المؤيّدات نفسها؛ ولذا كان العلم أشبه بالتخرّصات عندهم، ومن ثمّ منع بوبر جعل المنهج العلمي تأييدًا بل وجب عليه أنْ يكون تكذيبيًا، حيث إنّ كلّ نظرية الصائرة كذلك بعد الاختبار إمّا تكون مطلقةً وإمّا مقيّدة، فلو فرضنا إطلاقها لتعارض ذلك مع البناء الفلسفي في رفضهم لأسس القواعد العامة الميتافيزيقية فبقي أنْ تكون مقيّدة، ومن ثَمّ كان بوبر محقًّا في نقده للوضعية المنطقية في محاولته لبيان عدم وجود الانسجام بين منهج التأييد، وبين بنائهم النسقي الفلسفي فاختار التكذيب منسجمًا مع نفسه.

القوة والفعل وحصول التعلّم

وربّما يؤكّد هذا الإشكال شرطيّةُ أنْ يكون التعليم والتعلّم حتّى الفكري منه بوساطة علم سابق، إذ العلم السابق لا تخلو أنْ تكون نسبته إلى النتيجة إحدى النسب الآتية:

١ . نسبة الكلّ إلى الجزء.

٢ . نسبة الشيء إلى نفسه.

٣. نسبة المباين إلى مباينه.

وعلى الأول يكون تذكّرًا مع النسيان وتنبيهًا مع الغفلة، وعلى الثاني كذلك لا رأي جديد هناك، وعلى الثالث يبطل كونه علمًا عن معلومٍ سابقٍ له شأنية تحصيله، إذ المباين غير المسانخ لا شأنيّة له لتَولّد رأي عنه.

وقد تنبّه الشيخ الرئيس إلى تقدير الأذهان لهذا النوع من الإشكال، فأشار إلى أنّ العلاقة بين القول السابق والنتيجة علاقة القوّة والفعل، فإنّ القول السابق يحمل خاصيّتين:

١ . معلوم مُلْتَفَتٌ إليه، صح الانطلاق منه.

٢ . ومعلوم بالقوة يُرجى طلبه[١] .

وهذا الاستلزام بين القول السابق وبين حصول النتيجة من مهمات بحث نظرية المعرفة، فابن سينا يرى بأنّ ذلك يحصل بوساطة الأمور الآتية:

---

١. وهذا بخلاف الأوائل التي لا يكون استخدام اللفظ والتعبير موجبًا لتحصيل العلم بالاوائل بالفعل، بعد كون اللفظ مستوجبًا له بالذات فتنبّه.

١. الملزوم، وهو القياس الاستثنائي من شرطيات متصلة.

٢. المعاند، وهو الذي يكون بهيأة قياس استثنائي من شرطيات منفصلة.

٣. كلي فوقه، وطريقه القياس.

٤. جزئي تحته، وطريقه الاستقراء ناقص أو تام.

٥. جزئي معه، وطريقه التمثيل [١]، [٢].

ويبقى السؤال عن حقيقة الاختلاف بين القوة والفعل وبين القول السابق والنتيجة؟ هذا ما كشف عنه الشيخ الرئيس في جوابه الثاني لأبي سعيد الخير، والذي هو على قدرٍ عالٍ من الأهميّة المعرفية، وضرورة كشف هذا الغطاء عن العقل - بفعل تأثير الواهمة - ألزم الشيخ أنْ يبيّن أنحاء تحصيل الكليات، وأنّ حصولها لمّا كان مشتركًا بينها وبين طرق منها الاستقراء التام أوجب التشريك هذا حصول الاشتباه، بل إنّ ما يُتخيّل ويسبق إلى الذهن عادة أنّ الكلي لا يُحصّل إلّا بالاستقراء والطريق الإحصائي، وهذا كلامه في جوابه على مرسال أبي سعيد، وكانت الشبهة قد عرضت من وجهين:

١. تخيّـل أنّ كلّ مجهولٍ إنّما يُطلَب بهذا الطريق، وهـذا الحكم إنّما يصح جزئيًا لا كليًّا.

١. ابن سينا، الشفاء البرهان المقالة الأولى الفصل الثالث، ص ٦٠.

٢. فأنت تجد في أنّ الصور الخمسة لا يحصل التعلم منها إلّا بعد فرض وجود علاقة بين القول السابق والنتيجة، ولا يمكن فرض العلاقة بعيدًا عن القواعد الأولية والأحكام العامة للوجود، وهذا الاستبعاد للأحكام العامة هو الذي أوقع الوضعيين بخللٍ منهجيّ تنظيريّ فصارت من ثمّ طبيعة العلم تخمينية، أو تكذيبية، لا يمكن إقامة علاقة تساو بينَ فرض صحة المقدّمات والنتيجة. كيفما كان ففي الصورة الأولى لا يمكن فرض معرفة ما هو بالّقوة ليصير بالفعل من خلال توظيف الملزوم واللازم، إلّا في طول الاعتراف بالعلاقة والمؤثريّة بينهما. وفي الصورة الثانية لا يمكن كذلك فرض معرفة ما هو بالقوة ليصير بالفعل لولا قاعدة عدم إمكان اجتماع المتناقضين. وفي الصورة الثالثة لا يمكن فرض حكم كليّ بعيدًا عن القول بوجود الكلي الطبيعي المبني أمره على تقوّم الأشياء، وتقوّم الأشياء لا يكون إلّا بعد فرض القوة والفعل لاكتسابها ماهيات معيّنة وكذا الصورتين المتبقيتين.

٢. ما خيّلـه المثال... وقد كان متقرّرًا بحسـب التخييل بـأنّ العلم يُقْتَنَص بطريق الاستقراء لا غير...[١].

فقولنا: (كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم) = (كلّ إنسان جسم). وعلى هذا فإنّ كليّة النتيجة من كلّ إنسان جسم تعني بأنّ الجسم مقولٌ على كلّ إنسان، ومقوليّة الجسم على كلّ إنسان تنحلّ إلى مقوليّته على كلّ أفراده من زيدٍ وعمرٍ وعليّ ومحمّد والذين يمثّلون أشخاص الجواهر والمقول عليه المحمول، وهذا لعلّه يستدعي النظر إلى الكلية على أنّها كلية من قبيل القضية الخارجية الناظر فيها الحكم إلى الأفراد الخارجية بوساطة عنوانها (فإشكال أبي سعيد الخير منبّه على أنّ حضور حكم الواهمة في منعها لانعقاد حكم كليّ من الأصل، إنّما هو أمرٌ قديمٌ لاقتضاء الطبيعة البشرية بوجود الممانعة بين حكم العقل وحكم الوهم المتأثّر بنشأته الحسيّة التعليمية)، فلو سلّمنا بإشكال الاندراج الذي يسلط عليه أبو سعيد نظره، وقلنا بأنّ كبرى قولنا: (كلّ حيوان جسم) تنحل إلى قولنا: (كل إنسان وغنم وبقر، و..)، فلنا أنْ نسأل أبا سعيدٍ، مِن أين لنا العلم بأنَّ كلّ إنسان حكمه كذا لولا علمنا بأفراده، ومن أين لنا أنْ نحيط بأفراده خبرًا حتى نعطي العنوان هذه الكلية في الحكم ؟!

فالجواب هنا سيبتني على منع لزوم استقراء جميع الأفراد؛ لأنّ لزوم وضرورة استقراء جميع الأفراد أمرٌ يبتني على منع وجود حالة ارتباطٍ بين المحمول والموضوع إلّا من جهةِ رصد الحسِ لتعاقب وجودهما، هذا الموقف المعرفي الحسّي السابق - الملتفت إليه أو المتضمّن في الواهمة - هو الذي يمنع من إطلاق وانعقاد الكلية إلّا بعد حصول الاستقراء، وهو ما كان حاضرًا وفعليًا في ذهن أبي سعيد، والذي أكّد الشيخ الرئيس أنّه أسبق للتخييل في تحصيله الكبرى من غيره من الطرق

---

١. مكاتبة ابن سينا وأبو سعيد الخير، ص ٣.

أمّا لماذا يقوم على منع وجود حالة ارتباطٍ ذاتيةٍ بين المحمول والموضوع؛ ذلك لأنّ العلاقة لو صحّ فرضها والاعتراف بها، للزم اقتناص ما للموضوع من خاصيّة هي له بالذات، من خلال عملية التجريب، القائمة على مضمر من الرأي البدهي القاضي بأنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثريّة، وعليه فلو انعقدت كبرى (إنّ كلّ خشبٍ يحترق بالحرارة)، لم يكن شرط انعقادها القيام بعملية رصدٍ كاملةٍ لكلّ خشبةٍ خشبة، من ثمّ فقولي والخشب في بلاد أستراليا يحترق بالنار، ليس قولًا متضمّنًا بالكبرى بل هو علم جديد[1] .

لذا فمَنْعُ انعقادِ كلية بالمطلق أو تخييل توقف كلّ كليّة على حصول استقراءٍ تامٍ لكلّ الأفراد، مرجعه إلى موقفٍ أبستمولوجي معرفي، وما قام به الشيخ الرئيس هو تنبيه لأبي سعيد على كيفية حصول الكلية بين المحمول والموضوع.

شرح كلام الشيخ الرئيس

قولي (العالم حادث) ما الذي أعرفه عن الحدوث؟ فإمّا أنني أعلم أنّ كلّ ما كان يقال إنّه متغيّر يقال إنّه حادث وإمّا لا أعلم ذلك، فإذا كنت أعلم ذلك فهذا يعني أنّ علمي بكون العالم حادثًا هو موجود من أوّل الأمر، وذلك أنّ ما يقال عليه إنّه حادث هو كل متغيّر، أي كلّ مصداق من مصاديق ما هو متغيّر، والعالم هو أحد مصاديق ما هو متغيّر، فعلمي بما أعلمه عن الحدوث يستبطن العلم بحكم الموضوع، وخصوصًا إذا تمّ لحاظ كيفية تشكّل الكبرى التي لا يمكن أنْ تكون إلّا بعد الوقوف على كلّ جزئي جزئي ومصداق مصداق، وإلّا بطلت الكلية!

---

١. ومن هنا بنى الوضعيون إشكالاتهم، إذ لا ارتباط بين المحمول والموضوع إلّا بنحوي ارتباط:
- **تحليلي**، وهو تضمن المحمول في ذات الموضوع المسمّى عندنا بالذاتي الأولي، وهذا ليس تعلّمًا كما لا يخفى بل هو تحليل إما لنفس المعنى وإمّا للرمز على اختلاف موقفهم من حقيقة المعاني والموجودات الذهنية.
- **تركيبي** وهو فعلٌ عقليّ يقضي بضمّ إحدى الصورتين الواردتين إلى الأخرى، ومصحح التركيب هذا أمرٌ تكوينيّ في مجهزية العقل كما عند كانط أو نفساني بحكم العادة كما عند هيوم.

فإنْ قيل بأنَّ بعضَ المصاديق قد تكون مستحدثةً فلا تكون الكلية الأولى تشملها على مستوى التعرف، بل على مستوى وحدة مناط الحكم، قلنا هذا لا يوجب تعلمًا بل يوجب تعرفًا على مصداق القاعدة.

وعليه، فإما أنْ تكون كلية الكبرى شموليةً بالفعل لكلّ المصاديق، فيكون الحاصل تذكّرًا وتنبّهًا، وليس الحاصل علمًا جديدًا، أي لم يفد القياس علمًا لم يكن، وإما أنْ تكون كلية الكبرى شموليةً بالقوة لوحدة المناط، فيكون الحاصل تعرفًا على مصداق القاعدة، وعليه فليس ما حصل علمًا جديدًا.

فلو وقفت سائلًا عن الإنسان هل يحتاج إلى خالق أم لا؟ فأدرك أنّ الحاجة إلى الخالقية غير متضمنةٍ في تعقّلي للإنسان من حيث هو معقولٍ أولي ومن حيث لحاظ حدّه أو رسمه، فليس إدراكي وتعقّلي للإنسان هو تعقّلٌ للحاجة إلى الخالق؛ وذلك لأنّ حيثيات ما أعقله عن الإنسان متعددة، بعضها ضروريّ وبعضها كسبيّ، وبعضها معقولٌ أوّلي وبعضها ثانويّ فلسفي، فأعقل عن الإنسان أنّه جسم وأنّه متحرّك بالإرادة وناطقٌ، وتعقّلي له من حيث هو جسم يمكن أنْ يقع مادةً على أنّه قابلٌ للكون والفساد؛ أي التغيّر، والتغيُّر يعني الفعلية بعد القوة، أي الوجود بعد العدم.

لاحظ أنّ معرفتي للإنسان غير متضمنةٍ في حاجته إلى الخالق بشكلٍ فعلي، بل فعلية التضمّن تحتاج إلى تحصيل معنى معقولٍ عن الإنسان، لكن من حيث هو جسم، وليس من حيث هو ذو هويةٍ خاصّة، وإدراكي للجسمية وأنّه قابلٌ للامتداد في أبعاد ثلاثة، وأنّ الجسم جوهر يصيبه الكون والفساد وأنّهما يحتاجان لجوهر ذي مادةٍ وصورة.

فإذا أدركت الجسم، تَضمّنَ فيه بالقوة أنّه متغيّر، وتَضمّنَ في إدراكي للتغيّر

الكون والفساد، وتَضمّنَ في الكون والفساد لزوم رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، ولولا ضميمة المبدأ البيّن الثبوت والذي هو أن كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّة، والتفاتي بأنّ الإنسان أحد مصاديق القاعدة لما حصلت المعرفة.

وهذا معنى حصول التعليم، وهو عملية تحليل أطراف القضية وربط كلّ طرفٍ بمبدأ تصديقي بيّن سابق، فإذا فهمت هذا، فلا بدّ أنْ تفهم أنّ حاكمية وعموم القضايا الأوّلية - والتي هي المعقولات الثانية الفلسفية على كلّ الماهيات وأحكامها- تجعل من كون أحكام القضايا منظورةً للأحكام الأولية العامة والخاصة.

وهذا ما يجعل طلبَ معرفةِ حكمِ الموضوع والذي هو صغرى المطلوب مُتضمَّنًا دائمًا في الكبرى، التي مرجع تحليلها إلى مبادئ عامةٍ أولية غير قابلةٍ للتخصيص، وعليه فليس التعليم هو حصول نحوٌ جديدٌ من العلم بالكلية، بل في جانب منه إدراكٌ فعليٌّ لتضمّن مصداقٍ خاصٍ تحت مبدأ سابقٍ تم إدراكه بالبداهة، وأمّا من يطالب بكون التعليم والتعلم أمرين ينتج عنهما معلوم جديد بمعنى المباين لحكم الكبرى، فهو يطلب تولّد الأحكام عن قضايا مباينة لا ربط لأطرافها بعضها ببعض، وهو خلف قانون العلية والمناسبة، وليس من التعلّم بشيء.

وبكلمة؛ إنّ محكومية كون التعليم والتعلّم عن علمٍ سابق، يوجِب استحالة كون المعلوم المحصَّل مغايرًا بالكلية وإلّا لبطُل كونه عن علمٍ سابقٍ، نعم من لم يرَ حجيّة علمية للقضايا الفلسفية لن يجد طريقًا لتحصيل العلم إلّا من خلال الحسّ الذي هو حصولٌ بعد العدم لا عن علمٍ سابق؛ لأنه ليس تعليمًا وتعلمًا، بل تعرّف يؤول إلى التركيب، والمعرفة هنا ليست إلّا عملية التصاق عادة، وبذلك يقول جون ديوي في الفصل الثالث عشر تحت عنوان اتصال مجرى الحكم القضايا العامّة.

«وقد اضطرّ هيوم وهو الذي دفع تفتيت الخبرات الى حدّه الأقصى اضطرّ إلى إقامة مبدأ وهو مبدأ العادة ليوازن به تفتيته لمجرى الخبرة إلى ذرات منفصلة، بحيث يتسنّى له الحصول ولو على ما يشبه أنْ يكون ربطًا زمنيًّا يضمن للشيء من الأشياء أنْ يحتفظ بذاتيته الواحدة فترة من الزمن؛ إذ بغير هذه العلاقة الرابطة بين أجزاء الخبرة يستحيل قيام الذاكرة كما يستحيل التوقّع لما سيحدث مستقبلا؛ لأنّ كلّ انطباعٍ جديدٍ سيكون منعزلًا قائمًا وحده، تنقصه الصفة التي تحدّد ذاتيته»[١] .

وعليه فالقياس لا يكون منتجًا لعلم لم يكن - غير مباينٍ بل مندرجٌ تحت عنوان الكبرى- إلّا إذا كان للمعقولات الثانية الفلسفية قيمةٌ علميةٌ وإلّا لبقيت القضايا مفكّكة لا يصح ارتباط بعضها ببعض.

التفرّد الثاني: قياس المساواة

من هنا كان مدخل راسل وغيره من المناطقة في عدّ المنطق الأرسطي فقيرًا في الإنتاج العلمي؛ وذلك لوجود بعض الصور الاستنباطية الرياضية التي لا تكون العلاقة بين قضاياها اندراجية، يقول زكي نجيب محمود: «إنّه لما يلتفت إليه حقًّا أنْ نرى الفلاسفة فيما قبل العصر الأخير، كلّما تناولوا المعاني الكلية بالبحث انصرف انتباههم إلى نوعين منها، هما أسماء الذوات ثم الصفات، وأمّا العلاقات التي ترتبط بعضها ببعض، والتي تتمثّل لغة في أحرف الجر، وفي الأفعال فلم تظفر بنصيب من التفكير[٢]... فقد كان أرسطو وأتباعه يحصرون انتباههم فيما أطلقوا عليه اسم القضية الحملية التي قوامها الأساسي موضوع ومحمول، أي موصوف وصفته وكانوا يردون كلّ قضيةٍ

١. جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

٢. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج ١ ص ١٤٩.

مهما كانت صورتها إلى هذا النوع الواحد الذي شغل أذهانهم[١] ... ونظرة تحليلية يسيرة تبيّن لك أنّ الشيء لا يتميز بصفاته فقط، بل يتميز بعلاقته مع الأشياء ... وإنّك لتجد من ألفاظ اللغة ألفاظًا خاصّةً بالتعبير عن علاقات الأشياء بعضها ببعض، مثل فوق وتحت وإلى اليمين وإلى اليسار من ألفاظ العلاقات المكانية ... ومثل يساوي ويختلف عن»[٢] .

« وإذا علمنا من جهة أخرى أنّ جميع الأفعال تُرَّد إلى فعل الوجود تبيّن لنا أنّ الرابطة لم تقتصر وظيفتها على مجرّد الربط بين المحمول والموضوع فقط، بل إنّها جمعت بين جنس ونوع، وبذلك اختلط معنى الحمل المطلق بفكرة الوجود، فالموضوع مندرج في المحمول اندراج النوع في الجنس، وهو ما يُعبّر عنه بالقول إنّ كلّ قضيّة هي قضيّة اندراجيّة أو وجوديّة

بناءً على ذلك، كان منطقُ أرسطو منطقَ حدودٍ تُعبِّر - أي الحدود - عن تصوّراتٍ كليّةٍ أساسها التجريد، ووقف الأمرُ عنده عند علاقة التضمّن دون غيرها من العلاقات الكثيرة، فلم يذكر القضية الإضافية التي توجد بين طرفيها نسبة إضافةٍ مثل : (أ) أكبر أو أصغر من (ب) أو (أ) يساوي (ب)، وعلى العموم حيث نجد ألفاظًا دالّة على المساواة أو عدمها، أو ألفاظًا دالّةً علو التشابه (يشبه، يختلف، يباين)، أو ألفاظًا تدلّ على تفاوتٍ في الدّرجة (أطول مِن، أبرَد مِن ...) أو حيث نجد أفعالًا متعدّية (يحب، يأكل ، يزرع ...) والقضية الإضافيّة تلك تكشف عن صورةٍ من القضيّةِ تختلف عن القضيّة الحملية، ولا يُمكن ردّها الى حملية»[٣] .

---

١. م. ن، ج١ ص ١٥٠.

٢. م. ن، ج١ ص١٥١.

٣. محمد عجوط، مساهمة ابن سينا في تطوير المنطق، ص ٥٥.

بل يمكن لنا وبحسب دعواهم تشكيل قياس حده الأوسط غير قائم على الاندراج كما في قولنا (أ) مساوٍ لـ (ج)، و(ج) مساوٍ لـ (ب)، إذًا (أ) مساوٍ لـ (ب). فهنا لم يتكرر الحدّ الأوسط، كما لم تكن النسبة هي الاندراج في ربط الموضوع بالمحمول، وبعبارةٍ أخرى لم يكن لدينا في المقام كبرى، تكون النتيجة متضمّنةً فيها بالقوة، وتكون موجبةً لتنبه الذهن في احتضانها للمحمول مقولية أو تصاحبًا أو تعاندًا.

و هذان الإشكالان أبدع فيهما الشيخ الرئيس بأنْ قطع على المُحدَثين الرمزيين والوضعين طريق تشكيكاتهم وتخرّصاتهم؛ فقد ظنّ راسل أنّ القياس الأرسطي غير جامع لأشكال الهيئات الإنتاجية ذاكرًا بعض الأمثلة ظنًّا منه أنّه قام بفتحٍ معرفيّ عظيم، وردّد بعضُ المقلّدة غير المحقّقين كلامه وعدوه انتصارًا عظيمًا غير أنّ الشيخ الرئيس قد أوضح هذا الأمر وأزال اللبس عنه، وذلك في النهج السابع من الإشارات في الإشارة إلى قياس المساواة بقوله: «وإنّه ربّما عرف من أحكام المقدّمات أشياء يسقط، ويُبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم: (ج) مساوٍ لـ (ب)، و (ب) مساوٍ لـ (ف)، إذًا (ج) مساوٍ لـ (ف)، فقد أُسْقِط عنه أنّ مساوي المساوي مساوٍ، وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع الشركة في بعضه، هذا قياسٌ له أشباه كثيرة، كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما، وكقولنا الإنسان من نطفة، والنطفة من العناصر، فالإنسان من العناصر، وكذلك الشيء في الشيء في الشيء، والشيء على الشيء على الشيء وما يجري مجراها»[١] .

ولتوضيح ذلك يبيّن الدكتور محمد ناصر في معرض ردّه على المُحدَثين في

---

١. الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق، ص ٢٧٩.

توهّم إبطالهم للقياس؛ إذ فصّل الكلام وأوضح مبهم نصّ الشيخ الرئيس ببيان أنّ الاستدلال بالعلاقات النسبية قياسي، فقال: « وأمّا ما هو موضع النقض المترتّب على الفهم الخاطئ، فهو كون القياس المذكور في الإشكال مؤلّفًا من قضيّتين متساويتين، وهذا مضافًا إلى أنّه دخول في تعيين مادّة القياس، وليس لحاظًا للقياس من حيث محض صورته؛ وذلك لأنّ معنى قولنا (أ) على يمين (ب) أنّ ما يُقال عليه (أ) يقال عليه على يمين (ب)، فقولنا : «على يمين (ب)» بتمامه هو المحمول، وكذا معنى قولنا: « (ب) على يمين (ج)». وبالتالي يكون المحمول في كلّ منهما محدّدًا من حيث المادّة، فهو خروج عن الجهة المبحوث فيها القياس، فهو مختلٌّ من حيث ضوابط الهيأة؛ لأنّ الحدّ الأوسط غير متكرّر؛ لأنّه في المقدمة الأولى عبارة عن (على يمين ب)، وفي المقدمة الثانية عبارة عن (ب)، وبالتالي فمع عدم تكرّر الحدّ الأوسط لا يصدق عليه أنّه قياس؛ لأنّ حدَّ القياس كونه مؤلَّفًا من مقدّمتين متى ما سلّمتا لزم عنه لذاته التسليم بقولٍ آخر، فمع عدم تكرّر الحدّ الأوسط الذي هو مناط الاستلزام الذاتي متى ما انضمّت إليه الشروط الأخرى، فلا يكون التسليم بالنتيجة ناشئًا عن ذات الهيأة القياسيّة المذكورة، بل سبب ذلك العلم بقضيّةٍ مضمرةٍ مفادها أنّه كلّ يمينٍ لشيءٍ هو يمينٌ لثالثٍ فهو يمينٌ للثالث، أي أنّ يمين اليمين يمين، ولولا العلم بهذه القضيّة لما كان للاستنتاج من المقدّمتين المذكورتين للنتيجة سبيلًا، لأنّه إنْ كان من حيث خصوص الأطراف أي (أ)، و(ب)، و(ج) فهو؛ لأنّها لا تفيد شيئًا عن موقع أيّ منها بالنسبة للآخر، وإنْ كان من حيث خصوص كون الطرف الأوّل على يمين الطرف الثاني الذي هو على يمين الطرف الثالث، فهذا عين القضيّة المضمرة لشدّة وضوحها، إلّا أنّها متوسّطة في نظر العقل للاستنتاج... .

ومن هنا يُعلَم أنّ القياس المتضمِّن لهذه العلاقات يكون مؤلَّفًا من ثلاثة حدود، فقولنا (أ) أكبر من (ب) مقدّمة أولى، و (ب) أكبر من (ج) مقدّمة ثانية، إذن (أ) أكبر من (ج) مضافًا إلى أنّه لحاظ للقياس من حيث المادّة، وهي الكِبَر، فإنّ (أكبر من ب) هي تمام المحمول كما (أكبر من ج)، وليس أكبر حدًّا رابعًا حتى يُدافَع بالقول: إنّ الدليل القياسي ما كان فيه ثلاثة حدود، وهذا فيه أربعة فهو خارج عن القياس، فينبري برادلي ويهلّل له زكي نجيب محمود إلى القول بأنّ ذلك اعترافٌ من أنصار المنطق التقليدي بوجود طريقٍ آخر غير القياس، وهو هدمٌ لما أسّسوه من انحصار طريق الاستدلال به!

فأولًا القياس نوعان ... قياس اقتراني واستثنائي، وثانيًا لم يُدَّع ضرورة كون أطراف القضيّة الجملية مفردات، بل أعمّ من أن تكون مفردات أو مركّبات تقييديّة، فليس ما قاموا به من النقض إلّا تعبيرًا عن مدى الهوّة في عقولهم بينهم وبين فهم قواعد المنطق بالشكل السليم»[1] .

التفرّد الثالث: كيفيّة حصول التكثّر المعرفي (برهان الملازمات)

من الاشتباهات نسبة برهان الملازمات للعلّامة الطباطبائي، والحال بأنّ برهان الملازمات والمعروف (بالشبيه باللم) من متفرّدات ابن سينا، وقد كان له انعكاساتٌ فلسفيةٌ وكلاميةٌ على الرؤية التوحيدية فتحت فتحًا معرفيًا مثمرًا، فمن المعروف بأنّ أرسطو وتبعًا لحصره البرهان بين (الإنّ واللم)، لم يكن له الاستدلال على الإله إلّا بما يتناسب مع هذين الآلتين الإثباتيّتين برهانًا، ولكن كِلا الآلتين تعتمدان على الانتقال بوساطتين واقعيتين خارجيّتين هما إمّا العلة وإمّا المعلول، والواجب لا علة له فانحصر البرهان بتوسيط معلوله، فكان برهان الحركة الذي هو عمدة الاستدلال الأرسطي

١. محمد ناصر، نهج العقل، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ – ٢٨٧.

تبعًا لحصره البرهان ضمن قسميه، ومن هنا ترى أنّ الشارح الأكبر- ابن رشد - بقي مدافعًا عن برهان الحركة وجعله في سلّم البراهين على وجود الله، هذا والشيخ الرئيس يرى بأنّ برهان الإنّ المعتمد على التصديق بوسط هو المعلول برهانٌ فاسدٌ لاستلزامه الدور، ونورد هنا كلام بعض الأساتذة من المعاصرين، لسهولة عبارته ووضوحها، في تشقيقه لأنواع البرهان، وبيان ما يتميّز به برهان الملازمات عن غيره من أنواع البراهين، وفساد البرهان المعتمد على أوسطيّة المعلول:

يقول السيد يد الله يزدان پناه: هناك مجموعةٌ من البرهان الإنيّة لا تفيد اليقين؛ ولذا فإنّها لا تُستَعمَل في الفلسفة؛ لأنّ أهميّة البرهان اللمّي - وبعض البراهين الإنيّة - في الفلسفة إنّما كانت لأنّها براهين تفيد اليقين، واليقين النفس أمري إنّما يحصل من علّته الخاصّة به، وهذه العلّة قد تكون أحيانًا تصوّرَ مفاهيم موضوع ومحمول القضيّة نفسه، وذلك طبعًا بلحاظ ما يحكيانه مثل (الكل أكبر من الجزء) فعلّة اليقين في الأوليات مستبطنةٌ في داخلها.

وأمّا التصديق بالنظريات، فلابدّ من علّةٍ موجبةٍ لليقين، ومصحّحٍ له في نفس الأمر، وهذه العلة هي البرهان. والركن الأهمّ في البرهان هو الحدّ الأوسط، والحدّ الأوسط تارًة يكون علّةً للتصديق، وعلّةً في نفس الأمر أيضًا، وحينئذٍ يكون البرهان لِمّيًا، وتارةً يكون علّةً للتصديق فقط، وحينئذٍ يكون البرهان إنّيًا.

والبرهان اللمّي يفيد اليقين جزمًا؛ لأنّ علّة التصديق فيه هي العلّة الخارجية نفسها التي أوجدت الارتباط الواقعي بين الأكبر والأصغر، فما دامت هذه العلّة موجودةً فالارتباط بين الأكبر والأصغر موجود ... وأمّا البرهان الإنّي فله صور متعدّدة، غير أنّ بعضها لا يفيد اليقين، ومن جملة صوره:

١. كون الحدّ الأوسط معلولًا لثبوت الأصغر، وهذه الصورة هي المقصودة غالبًا حينما يقال إنّنا في البرهان الإنّي ننتقل من المعلول الى العلّة، وعادة ما يُسمّى البرهان حينئذٍ بـ(الدليل)، كما في (أ) هي (ب)، بدليل (ج)، و (ج) معلول لكون (أ) هي ب.

٢. كون الحدّ الأوسط - ومع ثبوت الأكبر للأصغر - له نحو من (المعيّة بالطبع) ولهذه المعيّة بالطبع أنواع:

ألف: إحدى أنواع المعيّة بالطبع، المعيّة بين معلولي علّة واحدة. فلو استدللنا بأحد معلولَي العلّة على المعلول الآخر نكون قد أقمنا برهانًا إنّيًا يكون للحدّ الأوسط فيه معيّةٌ مع النتيجة، وهذا البرهان أحد أنواع (البرهان الإنّي المطلق).

باء: النوع الثاني للمعيّة بالطبع، (المعيّة بالإضافة)، فإذا كان (ج)، و(خ) مضافين، فإنّه يمكن حينئذٍ جعل (ج) حدًّا أوسط، وإثبات (خ) وبالعكس.

جيم: النوع الثالث للمعيّة بالطبع هي المعيّة بين اللوازم الذاتيّة للشيء، فإذا كان لشيءٍ واحدٍ لازمان بإتقان، فإنّه يمكن حينئذٍ جعل أحد اللازمين حدًّا أوسط لإثبات اللازم الآخر كنتيجة، إذًا ففي هذا النوع من البرهان الإنّي المطلق يكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من اللوازم الذاتية للحدّ الأصغر

ومن بين الأنواع المذكورة فإنّ الصورة الأخيرة منها، أي البرهان الإنّي المطلق عن طريق اللوازم، هو المفيد لليقين؛ لأنّ الصور الأخرى لا تشتمل على شروط اليقين.

ثمّ إنّ الدليل لا يفيد اليقين؛ لأنّ الحدّ الأوسط فيه معلولٌ للنتيجة، وعلى سبيل المثال انظروا إلى هذا الاستدلال: كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحكٍ

ناطق، إذًا فكلّ إنسان ناطق، إنّ الضحك - في الواقع - معلولٌ لناطقيّة الإنسان، والسؤال هنا عن كيفيّة حصول اليقين بالصغرى؟ فبأيّ دليلٍ يكون كلّ إنسان ضاحكًا؟ إذا قيل لأنّ علّة الضحك هي النطق، وكلّ إنسانٍ ناطق، إذًا فكلّ إنسان ضاحك، نجيب: إذًا فالعلم بالنتيجة كان موجودًا من قبل، وعليه يكون هذا الاستدلال بلا فائدة، ومن دون العلم بالعلّة لا يمكن تحصيل اليقين بالصغرى.

ويمكن أنْ يُقال بأنّ اليقين قد حصل من طريق الحسّ، فيأتي الجواب: حينئذٍ سوف تكون الصغرى يقينيةً في حدود ما أدركه الحسّ فقط، ولن ينتفِ إمكان خلافها وعليه فلن تتحقّق الكليّة، وبذلك لن يحصل اليقين الدائم؛ إذ العقل يحتمل وجودَ إنسان ليس ضاحكًا، ولهذا يقول ابن سينا بأنّ العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يكون إلّا من طريق أسبابها.

وبناءً عليه فالإشكال الذي يطرحه ابن سينا على يقينيّة البرهان الإنّي الذي يكون من نوع الدليل هو فقدان أي مصحّحٍ ومبرِّرٍ ليقينيّة الصغرى، سوى علّتها التي من المفترض أنْ يتم إثباتها بهذا البرهان...[1] .

ويستمر المصنّف باستعراض أقسام البرهان الإنّي فيتعرّض لمعيّة الأوسط بالطبع التي هي من قبيل معية معلول لمعلول مثله مع كونهما لعلة، ومعية الإضافة، وعدم وجود فائدةٍ إنتاجيةٍ منهما[2].

ثم يتعرّض لذكر مصحّح الإثبات اليقيني في قسم الأوسط الذي تكون معيته من باب اللازم، فيقول:

---

١. يد الله يزدان بناه، تأملاتٌ في فلسفة الفلسفة الإسلاميّة ص ٢١١- ٢١٢ -٢١٣-٢١٤-٢١٥.
٢. م. ن، ص٢١٥ - ٢١٦- ٢١٧.

البرهان الإنيّ عن طريق اللوازم

في الاستدلال الإنّي المطلق من طريق اللوازم، يكون الأكبر لازمًا ذاتيًا للأصغر، غير أنّ هذا اللزوم ليس بيّنًا، إنّما البيّن هو لزوم الأوسط للأصغر، ولزوم الأكبر للأوساط، فمثلًا (أ) لها علاقة ذاتية نفس أمريّة بـ (ب)، أي إنّ (ب) تُستنتَج من (أ)، لا أنّ ثبوت (ب) لـ (أ) معلولٌ لسببٍ

و (ج) أيضًا لها مع (ب) العلاقة نفسها، وهنا يكون اليقين بالصغرى والكبرى ليس متوقّفًا على العلم بالسبب، وإنّما يكون اليقين بالصغرى والكبرى ليس متوقّفًا على العلم بالسبب، وإنّما سبب هذا اليقين هو ذات الأصغر والأوسط، وعلى هذا يمكن الاستنتاج بشكل يقيني أنّ (ج) لازمٌ ذاتيّ لـ (أ)[١].

ثم يذكر السيد يزدن بناه تفصيلًا في سرّ الاعتماد على برهان الملازمات في بحوث الفلسفة ويذكر شواهد وكلمات للشيخ الرئيس من كتبه في الحاشية على المطلب[٢] . قال الشيخ في برهان الشفاء: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب ، بل لذاته ، لكنَّه ليس بيِّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلّا أنّه بيِّن الوجود للأصغر، ثم الأكبر بيِّن الوجود للأوسط ، فينعقد برهان يقيني ، ويكون برهان إنْ ليس برهان لِمْ»[٣].

وقد طبّق الشيخ في إشاراته هذا القسم من البرهان في الإلهيات قائلًا: « تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيته وبراءته عن الصمات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ مِن خلقه وفعله، وإنْ كان ذلك

١. م. ن، ص٢١٧.
٢. م. ن، ص٢١٧ - ٢١٨.
٣. ابن سينا ، الشفاء، ج٣ ص ١٨٦.

دليلًا عليه، لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب، إلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَنُريهم آياتِنا فى الآفاقِ وفى أنفسِهم حتَّى يتبيَّنَ لهم أنَّهُ الحقُّ﴾. أقول: إنّ هذا حكمٌ لقوم، ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أقول: إنّ هذا حكمٌ للصديقين الذين يستشهدون به، لا عليه»[1] .

ولا يمكن جعل الوجود وسطًا ثبوتيًّا خارجيًا بالنسبة لأعيان الموجودات؛ ذلك أنّ نسبته إليها نسبة المعقول الثاني الفلسفي إلى المعقول الأوّلي، والمعقول الفلسفي لا يدخل في قوامه فلا يصحّ وقوعه حدًّا للماهيات، وليس معقولًا أولًا فلا يمكن وقوعه علّةً من العلل الثبوتيّة، هذا بالنسبة للممكنات الماهوية، بل أقول ليست الماهيات ماهيات إلّا في طول لحاظ العقل لها معقولة بمنظار فلسفي، وكذا جميع الموجودات، فعندما أعقِل الإنسان أعقِله موجودًا ممكنًا واحدًا مشخّصًا جوهرًا له أعراض، وتعقّل الإنسان من حيث هو حيوانٌ ناطقٌ مأخوذٌ فيه تعقّلنا له من حيث هو ذو استعدادٍ وقابلية، وإلّا أُبطلت الحدود؛ ومن هنا صار الوجود طرفًا إثباتًا واقعيًا دون كونه خارجيًا؛ إذ الخارج الثبوتي للعلل، وعليه فالوجود بالنسبة للباري ليسّ علّة؛ لعدم صحّة وقوع الوجود علّةً وخروجه تخصّصًا، وللنكتة نفسها لا يمكن وقوعه معلولًا، كذا ليس الوجود ههنا اعتباريًا، إذ المراد منه التحقّق، ولما كان التحقّق لا ينفكّ عن متحقّق، وكان للمتحقّق أنحاء كان النظر في الوجود وأنّه ممكنٌ أو واجب، وإما جوهرٌ وإما عرض إمّا واحدٌ وإمّا كثير، فكان هذا التكثّر المعرفي من خلال شهود العقل لمعنى الوجود نفسه وتحليله.

---

١. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ص ٥٤، ٥٥.

التفرّد الرابع: تعريف الفكر

الفكر عند ابن سينا كما جاء في إشاراته هو حركة الفكر من المبادئ إلى المَطالب، وذلك قوله «وأعني بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان من أنْ ينتقل من أمورٍ حاضرةٍ في ذهنه متصورة، أو مصدَّق بها تصديقًا علميًا أو وضعيًا، وتسليميًا[١] إلى أمورٍ غير حاضرةٍ فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب - فيما يتصرّف فيه - وهيأة»[٢] . وقال أيضًا: « فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمورٍ حاصلةٍ في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة » [٣] .

ويمكن عدّ ذلك من متفرّدات الشيخ الرئيس في تعريف الفكر، إذ إنّ المشهور قد جعل الفكر مجموع حركتين: ١- الحركة الأولى من المَطالب إلى المبادئ، ٢- والحركة الثانية من المبادئ إلى المَطالب. وصناعة المنطق عاصمةٌ للذهن في هاتين الحركتين الواقعتين منه عن اختيارٍ وإرادة، لكنّ الشيخ خصّ الفكر بالحركة الثانية، فهل في هذا جنوحٌ من الشيخ الرئيس إلى اختزال المنطق وآلِيّتِه وعصمتِه في جانب الصوري دون المادي منه؟ أم أنّ هناك نكتة أخرى وراء ذلك؟!

وغير خفي بأنّ المنطق الأرسطي متّهمٌ في صوريته وعدم اهتمامه بالجانب المادي، وهذا قد يكشف عن عمق المشكلة التي نعانيها مع كثيرٍ من المثقّفين وبعض أهل الاختصاص في قراءتهم للمنطق، بل وأصل فهمهم لعنوان

١. هذا ما سيكون شاهدًا على عدّ المنطق صوريًا عند الشيخ الرئيس في بعض معاني الصورة أو نفي المادة، إذ جعل شغل المنطق في مساحة واقعة بعد المرحلة التجميعية، فالفكر المعني في رسم كبرياته المنطق يكون بين طرفي الانتقال من أمورٍ حاضرةٍ لها صفات تخصّها من حيث كونها متصورةً أو مصدّقًا بها إلى أمورٍ غير حاضرة، ولنا شواهد نسوقها في محلها من الكلام

٢. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١١٩ .

٣. م. ن، ج١، ص ١٢٧ .

المادية والصورية الناعتة لمباحث المنطق، ولعلّ هذا النص ممّا قد يعدّه بعضهم مكرّسًا لمقوليّة صوريته أكثر في أذهان أصحاب هذا الرأي ومن يميلون إليه، حيث نصَّ الشيخ أنَّ محلَّ نظر المنطقي من حركات الفكر الواقعة بالإرادة جانب الهيأة وترتيب الفكر، لكنّ الشواهد على ماديّة المنطق، وعدم كونه صوريًّا ممّا لا ينبغي أنْ تخفى على ذي مسكةٍ، ومن له أدنى إطّلاع، بل ليست مباحث المنطق مفصولةً بين صوريّة وماديّة، إنّما هي متداخلة، نعم تداخلها لا يعني عدم فصلها بجعل بعض المباحث يظهر فيها أحد الجانبين على الآخر، فمثلًا مباحث النسب الأربعة قائمةٌ على لحاظ كون التساوي من حيث وجود علاقةِ ما صدق بين مفهومين ومعقولين، فالضاحك والمتعجب مفهومان متغايران لكن النسبة بينهما التساوي، وهذا لا يكون لولا فرضنا وجودَ علاقةِ تلازمٍ، الراجعةِ إلى التزامٍ سابقٍ بقانون العلية بين المتعجب، وبين الإنسان وكذاً بين الضاحك والإنسان، كذا كلّ الأقسام الباقية، فالنسب الأربعة قائمةٌ على الفراغ من بعض المبادئ المادية، كذا في الحدّ والرسم والتقسيم فإنّ هذه المباحث قائمةٌ على فرض وجود الكلي الطبيعي وأقسامه من جنس وفصل ونوع وخاصة وعرض، كما أنّ مباحث البرهان والتي هي أساس تشكّلات وتبديات البحث المادي إنّما وقعت بالنسبة لمسائل علم المنطق موقع الغاية والثمرة، فحتى أحصّل اليقين الأخص المطلوب لابدّ من فرض علاقة ما بالذات وما بالعرض وسبيل التمييز بينهما، وبالتالي سيقت كلّ المباحث السابقة عليها لأجلها دون العكس.

مادّة المنطق بين الماضي والحاضر

إنّ هذا المعنى من المادية ليس هو المنفي في كلمات بعض القائلين بصوريته، بل المنفي هو النظر إلى مضمون التعاريف والقضايا العلميّة الجزئيّة، فالمنطق ليس معنيًا بالبحث عن خصوص آثار بعض طعوم الكورونا، وأنّه هل لها أثرٌ إيجابي في شفاء الناس أو لا، بل ما يعني المنطقي هو بيان كبريات الخطوات الفكرية العاصمة للذهن عن الخطأ في أثناء قيامه بها، وأمّا الحديث عن خصائص العالَم وحقيقة التغيير وما بالذات للأدوية فهو من شؤون الرصد الحسي البسيط أو الحسي المركب التجريبي أو العقلي المجرّد للمواد الخارجية التي بعضها أولي وبعضها ثانوي، بعضها بديهيٌّ وبعضها نظريّ، وأنّ تحقيق حال النظري منها على عهدة العالِم المخصوص في ذلك العلم، والتي لا شُغل للمنطقي بها بذاتها، بل شغل المنطقي لا يعدو بما له من شأنيّة انطباق قواعده عليها، كذا يتفرّع عليه بأنّ المنطقي لا شغل له بلغةٍ خاصّةٍ من اللغات المحكية لشعب من الشعوب، فالصورة هنا تنعت المنطق بما هو علمٌ رمزي، وهذا المعنى من صوريّة المنطق لا مشكلة فيه، ولا أعتقد أنّه ينبغي عدّه محلّ تنازعٍ وخلاف، فليس من أحدٍ يريد من نظر المنطق إلى الجانب المادي كونه ناظرًا إلى العناية بتحقيق مصاديق وجزئيات العلوم، وإلّا للزم أنْ يكون المنطق في عين كونه آلةً العلوم اللازم كونه خارجًا عنها، أنْ يكونها بأجمعها، وهو بديهيٌ الفساد وظاهره، وبهذا يقول السيد محمد باقر الصدر في إحدى محاضراته المجموعة في كتاب تحت عنوان محاضرات تأسيسيّة «إنّ الفكر من وجهة نظر المنطق العقلي تارةً يُلحَظ من حيث موادّه، وأُخرى من حيث صورته: ففي قولنا: (العالَم مُتغيِّر)، و(وحدوث التغيُّر) مادّتان من مواد الفكر البشري، فيُلحَظ صدقهما أو كذبهما في مقام حكايتهما عن الخارج. وتارةً أخرى لا يُلْحَظ صدق المواد أو كذبها وإنّما تُلْحَظ صورة الفكر، ويتمّ

ذلك من خلال تبديل جميع المفصّلات بالمبهمات، تبديل جميع المواد بالرموز، وذلك عبر قطع النظر عن خصوصيّة المادة وأفضل طريقة لتحقيق ذلك تتأتّى عبر إهمال ذكر (العالَم)، و(التغيير)، و(الحدوث)، ونأتي في مقابل ذلك بالرموز التي تتناسب مع كلّ مادّة من المواد التي يتصوّرها العقل، فنقول (أ)، و(ب) هو (ج) إذن (أ) هو (ج)...

ونلاحظ في هذه الحالة أنّه لم يبقَ من الفكر إلّا صورته وشكله، أمّا مضمونه فلم يعد موجودًا؛ لأنّه لا مُطابَق له في عالم الخارج، ولكنّه في نفس الوقت احتفظ بالصورة نفسها التي كانت موجودةً في قولنا العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، فهاتان الصورتان متطابقتان من حيث الإيجاب والسلب، ومن حيث الكلية والجزئية، ومن حيث الشرطية والحملية إلى غير ذلك من الجهات المقولات المنطقية... غاية الأمر أنّ إحداهما صيغت على أساس الرموز، والأخرى على أساس المواد الخارجية ...

وعليه: فالمواد لا تقع ضمن وظيفة علم المنطق؛ لأنّ بعض المواد لا حاجة إلى البحث فيها، باعتبارها أوّلية كما قلنا والمواد الأخرى الثانوية تتوزّع على فروع المعرفة البشرية والتي تنقسم بحسب ترتيب القدماء لها إلى علومٍ عاليةٍ ومتوسّطةٍ وسافلةٍ»[١] .

ولا إشكال في هذا النحو من الصوريّة على ظاهر الأمر، وإن كنّا سنرجع إلى كلامه ﵀، ونبيّن عمقه في تعرضنا إلى معنى آخر من الصورية قد تُفهم من بعض عباراته، وتجد لها مصداقًا ومحلًا فيه، ولكن المُهمّ عندنا الآن أنْ نشير إلى معقد ما عكفنا عليه همّتنا ببيان مواطن التفرّد السينوي.

---

١. الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسيّة ، ص ٤٢، ٤٣.

التفرّد الخامس: الصوريّة ولغة الترميز العلمي التكميمي

يعد التبدّي لفَهم الصورية في مباحث المنطق ممّا شقّ طريقه الشيخ الرئيس في تمهيده للمنطق الرياضي القائم على استعمال اللغة المصطنعة دون اللغة المحكيّة لإمكان ضبط المعاني ومراداتها، وقد ظهر ذلك في أكثر من موضع، وكانت عمدة ظهوره في سياق حديثه عن علاقة اللغة بالمطالب المنطقية يقول: «وأمّا النظر في الألفاظ فهو أمرٌ تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي من حيث هو منطقي شغل أوّل بالألفاظ إلّا من جهة المخاطبة والمحاورة، ولو أمكن أن يتعلّم المنطق بفكرة ساذجة، إنّما تُلحَظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيًا، ولو أمكن أن يطّلع المحاور على ما في نفسه بحيلة أو أخرى، لكان ذلك يغني عن اللفظ البتّة»[1] .

فقوله هذا وإنْ كانت له فوائد عرضية عديدة، والتي منها رفضه لتولّد المعاني من اللغات وتعدّدها بحسبها، والتي قاد لواءها فتجنشتين في مرحلته الفكرية الثانية، أو القول بمركزية اللغة وأنّه ليس وراء اللغة مدلولٌ إلا تراكيبها، وهاتان نزعتان اسميتان موجودتان على مستوى فلسفة اللغة وطبيعة علاقتها مع الواقع، وهذا قد يُعدّ من مبتكرات الشيخ تعريضًا، إلّا أنّ الكلام في إشارة الشيخ المهمة إلى أنّ المنطق متعالٍ في ذاته عن اللغات، وبهذا يعرّض ببعض النحاة الذين قاموا بعملية قرنٍ بين اللغة اليونانية والمنطق الأرسطي، بنحو نفوا صلوحه في صيرورته قواعد بشرية، فجعلوه ذا طعمٍ ولونٍ وانتماءٍ مخصوص، لكنّ المنطق عند الشيخ شأنه شان القواعد الرياضيّة، فقواعده معقولاتٌ نعبّر عنها بوساطة اللفظ، وليس لأيّ لفظٍ في نفسه خصوصية، وعلاقته بالمعقولات عرضية، بل يمكن تجاوز الألفاظ لو

---

١. ابن سينا، الشفاء، ج ١ ص ٨.

أمكن – لولا علاقة الاقتران بينهما التي تجعل حضور الواحد منهما حضورًا للآخر – إلى التعاطي مع المعقول نفسه، وهذا ما عناه بقوله ولو أمكن أنْ يتعلّم المنطق بفكرةٍ ساذجةٍ إنّما تلحظ فيها المعاني وحدها، وإنْ عسُر ذلك، كما هو واضح فلا أقل أنْ يقوم بالاطلاع على ما في نفسه بإيجاد وساطةٍ من غير الألفاظ المعهودة، وذلك باستعمال الحروف، وقد أكثر الشيخ في منطق المشرقيين استعمال الرموز الهجائية ولنأخذ شاهدًا دون إكثار قال ﷺ:

في تحقيق الموضوع في الحملي « إذا قلت (ب ج) فمعناه أنّ ما يوصف بأنّه (ب)، ويُفرَض أنّه (ب) سواء كان موجودًا أو ليس بموجود، ممكن الوجود أو ممتنع الوجود بعد أن يُجعَل موصوفًا بالفعل أنّه (ب) ... واعلم أنّ الموضوع قد يكون مفردًا مثل الإنسان وقد يكون مؤلّفًا الحيوان الناطق مائت وإنّما يكون كذلك إذا كانت قوّته قوّة المفرد، ومن المؤلّفات ما يكون جزءٌ منه حرفًا في مثل قولك (غير بصير)، أو(لا بصير)، فإنّ لك أنْ تضع بدله لفظًا مفردًا كـ(الأعمى)، وكذلك أنْ تجعله محكومًا عليه بالإيجاب والسلب»[١] .

وأهمية كلام الشيخ عن نحو ارتباط اللغة بالمنطق تتقدّم في الأهمية على كلام أرسطو وشرّاحه، وذلك أنّ محاولات ربط المعقولات باللغة وإنْ كان لها جذرها في تفكير المدرسة الرواقية لكنّ النزاع الحاصل في البيئة الإسلامية العربية والفارسية قد عبّر عن نضج أكبر لضرورة التفات الشيخ إلى موقعية المنطق من اللغة، وخصوصًا أنّ ما سطّره وقع في سياق النزاع الحاصل بين المناطقة والنحاة.

يقول الدكتور إبراهيم مدكور: «وأيضًا فإنّ لابن سينا في رجائه أنْ تحلّ

١. منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة ابن سينا، ص١٠٠.

محلّ الألفاظ وسائل أخرى لأداء المعاني، يتنبّأ باللوجستيقا قبل أنْ تتكوّن بنحو ثمانية قرون، ولا غرابة فإنّا نراه في (رسالته النيروزيّة) يحاول أنْ يؤدّي بعض المعاني الفلسفية بواسطة الحروف فيكوِّن بذلك ضربًا من الجبر الفلسفي شبيهًا بالجبر المنطقي الذي انتهى إليه راسل وكوتورا »[١] .

التفرّد السادس: المنطق في جانبه التجريدي العام

يعُد بعضُهم علمَ المنطق مجرّدَ قواعد تقوم على تناسق الفكر مع ذاته، فالقائلون بأنّ المنطق عاصمٌ عن تناقض الفكر مع ذاته بهذا المعنى، لم يكن نظرهم للخارج، وبالتالي كانت العصمة بمعنى عدم تناقض الفكر مع فروضاته، وهذه الفروض لا شأن لنا بوجود مطابَق لها في الخارج أو عدم وجود مطابق، والقائلون بالصورية بهذا المعنى يرون بأنّ المنطق موضوعه الذهن البشري في تناسقه مع ذاته[٢]، وعليه فإنّ الحديث عن العلية والمعلولية، وما بالذات، وما بالعرض، وعن الجوهر وعن العرض، إمّا تُعدّ مقولاتٍ ذاتيةً للذهن وإمّا مقولاتٍ فرضية لإمكان قيام صورة للمنطق دون أنْ يكون للصورة مطابق خارجي، ومن هنا لم يكن للمنطق أيّ بُعْدٍ في تصحيح الفكر عن الخطأ الخارجي، فاستبعدت المادة بهذا المعنى، وهذا المعنى للصورية يقوم على استبعاد المباحث الميتافيزيقية دون إرجائها بل برفضها من الأساس، وبيانه أنْ يُقال إنّه ومن أهمّ المبادئ ــ التي تمهِّد للكلام عن إمكان قيام منطق يُعْنى بتصحيح الفكر في بعده المادي ــ هي المبادئ التالية:

---

١. الشفاء ، مقدمة المدخل د إبراهيم مدكور. ص ٦١.

٢. فإنّ المنطق الصوري بالمعنى الدقيق هو ذلك الذي عناه هاملتون فقال: إنّ المنطق بالمعنى الصوري هو علم اتفاق الفكر مع نفسه Consistency، فإنّ في الفكر قانونًا ضروريًا هو قانون عدم التناقض فليس على العقل إلاّ أنْ يسير على هذا القانون. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي ص ٨.

١ . قانون العلّية في جانبها الموضوعي، فليس للمنطق المادي تواجدٌ دون أصل قانون العلّية، وليست العلّية لوحدها كافيًة؛ لأنَّ العلية تارةً تتمثَّل في الذهن كقانونٍ ذاتي، وأخرى كقانونٍ موضوعي

٢ . السنخيّة

٣. الجوهر والعرض

فالقائلون بأنّ المنطق يُعنى بتصحيح صورة الفكر فقط، دعواهم هذه تعود الى عدم اعترافهم بوجود ارتباطٍ تأثيريّ وخصائصي بين الأشياء خارج الذهن!

فإنّ قانون العلّية هو قانونٌ لا واقع له خارج البعد النفسي والاعتياد والأُنس الذهنيين كما عند (ديفيد هيوم). وكذلك إمانويل كانط الذي لا يرى العلّية سوى قانونٍ قَبلي مجهَّزٍ به الذهن، والقبلية عند كانط كما أنّها لا تعني كونها قضايا تحليلية ــ خلافًا للفلاسفة الذين سبقوه بل ومن جاء بعده ــ كذلك لا تعني قبليتها كونها تعبِّر عن الواقع، بل ليس القبلية إلّا وصف للقضية بلحاظ تجهّز الذهن بها، وهذه الجهوزية عنده لا تعني حكايةً عن واقع خارج الذهن.

ومن هنا فإنَّ الحديث عن منطق مادّي، ماذا يعني؟! يعني أنْ نتجاوز الشكل أو مجرّد الصورة التي تصحّح لنا عملية ربط مفهومين أو قضيتين؛ لأنّ صحة الصورة مبنيةٌ على ينعكس في الذهن من مفهومٍ وما يُتصالح عليه ويُفرض بين العقلاء، فالتساوي بين مفهومين لا يعود إلى سببٍ ذاتي بينهما جعلهما كذلك، بل ليس المتساويان إلّا ما تم رصدهما كونهما كذلك، لذلك يكون الحديث عن المتساويين بعيدًا عن منشأ كونهما كذلك؛ لأنّه ليس هناك منشأ موضوعي في ذاتيهما، بل المسألة تعود الى اندماج صوري ليس إلّا.

كذلك في الحديث عن التباين، فالحرارة والبرودة متباينان؛ لأنّهما كذلك في الذهن، لا لأنّ خاصيَّة كلٍّ منهما تجعلهما متنافيين في الاجتماع. لكن المنطق المادي، ينظر أنَّ العلية تعكس واقعًا موضوعيًا، لا أنّها حبيسة الذهن يستعملها لمجرّد ترتيب الأشياء وتنظيمها، وليست كذلك عادة مكتسبة من جرّاء التكرار!

بل العلية لها واقعٌ موضوعي، يدركه الذهن بعيدًا عن ذاتيته ودون أيّ تصرّفٍ زائد، وهذه الواقعية تُعقل ضمنَ تعقُّلٍ ثانوي يأتي في مرتبةٍ طولية، وهو ما يُسمَّى بالمعقول الثانوي الفلسفي؛ من هنا فالعلية الموضوعية، هي أولى المبادئ التي لولا ثبوتها لما جاز الحديث عن منطقٍ يُعنى بتصحيح عملية الفكر المادي، فقولي النار والبرودة متباينان، أي لا شيء من النار يكون باردًا، ولا شيء من البارد هو نار.

وليس عدم الاجتماع والبينونة هنا، لمجرّد أنهما انعكسا في الحس كذلك، بل لأنّ خاصيَّة النار فيها ما يوجب التنافي مع خاصيَّة البرودة، وهذا ما يأخذنا لتحقيق مبدأ أخر دخيل في تشكّل المنطق المادي، وهو مبدأ الجوهر.

هل الشيخ في اختزاله حركة الفكر بالحركة الثانية أراد هذا الأمر؟

قد يكون الجواب بالنفي وخصوصًا إذا تذكرنا ما تمّ سطره مسبقًا من أنّه حتى مباحث التعريف والقضايا لا يقوم لها قائمة إذا تمّ استبعاد ونفي هذه القواعد، لكن سيبقى لنا همّة وجرأة في استجواب الشيخ الرئيس من كتبه فنعاود سؤال سبب استبعاد الحركة الأولى، ولعلّه يكون لنا في الشفاء شفاءٌ وإنْ كان مكتوبًا لإرضاء العامّة من المشائين، إذ بعض مطالبه واضحٌ أنّها من متبنياته؛ لذا سيكون لنا استجوابٌ للشفاء ووقفةٌ مع بعض إلهيّاته المعينةِ

لنا على فهم المطلب الذي نحن بصدد استبيان حاله، لكن لنذهب أولًا إلى كتاب التعليقات ونرى كيف عرّف الشيخ موضوع علم المنطق لما للتعريف من ارتباطٍ ببحثنا، فقال: «موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأُوَل، حيث يتوصل بها من معلومٍ إلى مجهول، وشرح ذلك أنّ للشيءِ معقولاتٍ أُوَل كالجسم والحيوان وما أشبههما، ومعقولات ثواني تستند إلى هذه، وهي كون الأشياء كليةً وجزئيةً وشخصية، والنظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة، وهي موضوعةٌ لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقًا، فإنّ نحو وجودها مطلقًا يثبت هناك، وهو: هل أنّها وجودٌ في الأعيان أو في النفس؟ بل بشرط آخر هو أنْ يُتوصَّل منها من معلوم الى مجهول»[١] .

هذا البيان في تحديد موضوع علم المنطق من متفرّدات الشيخ، ولا تجد هذا عند الفارابي مع ما ذكر الفارابي من تفصيل وخصوصًا في كتاب (إحصاء العلوم)، فالمعقولات الثانية ــ وبحسب تعبير الشيخ التي هي موضوع علم المنطق من حيث يُتوَصَّل بها إلى مجهول ــ تستند إلى المعقولات الأُوَل، والمعقولات الأُوَل هي التي تشكّل متن الأعيان في الخارج، إذ قبل الحديث عن الجنس والفصل والعرض ونحو ذلك، المُشَكِّلةِ لِبُنيةِ أنحاء وقوع التعريفات وتحصيل المطلوب التصوّري، لابدّ من الفراغ عن وجود الكلي في ذاته، ومقسمها الكلي الطبيعي الموجود بوجود أفراده، ومنه يكون الجنس حيث يكون الكلي بين افراد متباينة في الحقيقة مشترك بينها وكذا الكلام في النوع والفصل، لكن المُلاحَظ أنّ الشيخ فصل بين الكلي الذي هو الجنس والفصل والعرض من حيثية التوصّل إلى معرفة حال المجهول، وبين متن الوجود الذي يتشكّل من الطبائع، إذ جعل تعيين محلّ وجودها، هل هي الأذهان أم الأعيان على عهدة الفلسفة الأولى.

١. ابن سينا، التعليقات، ص٤٥.

ولاشكّ في أنّ المنطق في الرتبة سابقٌ على الفلسفة الأولى، لعموم آليته لكلّ علم، والفلسفة أمّ العلوم، وهذا لعلّه يؤكّد صوريّة المنطق بالمعنى الذي استبعدناه، فإنْ قيل بأنّ كثيرًا من مباحث المنطق الأرسطي مبني أمرها على العلية والمعلولية في جانبها الموضوعي، ولا شكّ بأنّ هذا أصلٌ مسلَّمٌ فوقاني بَيِّنٌ بذاته، لا ينبغي أن يتكفّل بعلاجه أيّ علم حتى الفلسفة الأولى فضلًا عن غيرها كما هو واضح، قلنا بأنّ هذا بالنسبة للشيخ غير مستقيم وقد هاجمه بشدّة واستبق فيه كلام الغربيين استشكالًا، فقال: «وأيضًا فإنّ العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب، فإنّا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور بإثبات أنّ لوجودها تعلّقًا بما يتقدّمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق، وأنّ ههنا سببًا ما، وأمّا الحسّ فلا يؤدّي إلّا الموافاة.

وليس اذا توالى شيئان، وجب أنْ يكون أحدهما سببًا للآخر، والإقناع الذي يقع في النفس لكثرة ما يورده الحسّ والتجربة فغير متأكَّد، على ما علمت، إلّا بمعرفة أنّ الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعية واختيارية، وهذا في الحقيقة مستندٌ إلى إثبات العلل، والإقرار بوجود العلل والأسباب، وهذا ليس بيّنًا أوّليًا بل مشهور، وقد علمت الفرق بينهما، وليس اذا كان قريبًا عند العقل من البيّن بنفسه أنّ للمحادثات مبدأً ما يجب أنْ يكون بيّنًا بنفسه مثل كثيرٍ من الأمور الهندسيَّة المبرهَن عليها في كتاب إقليدس، ثمّ البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى، فإذن يجب أنْ يكون في هذا العلم»[١] .

لقد نصّ الشيخ في المقطع المزبور أنّ السببية لا تؤخذ أخذًا مُسلّمًا، إذ ليست من القضايا المسلّمة لا في جانبها العام والمطلق فضلًا عن الخاص،

---

١. الشفاء الإلهيات، المقالة الأولى ، ص١٦.

وعليه منع أنْ تقع السببية بوجهها هذا موضوعًا للعلم الأعلى والفلسفة الأولى، بل وجب أنْ يكون بحثها فيها وتطلب في تضاعيف بحوثها ومطاوي مسائلها، ويترتّب على هذا القول إمّا:

١. صوريّة المنطق في حدّها الأعلى التي تتنكّر للقواعد العامة الفلسفية، وتقول بخرافة الميتافيزيقيا، وهذا سيتولّد عنه منطقٌ وضعيّ بالضرورة، وهذا واضح بطلان تبنّيه في مقامنا

٢. صوريتها في حدّها المركّب المتوسّط، أي الاعتراف بهذه القواعد لكن ضمن تبدياتها القبلية الذاتية، وهذا سينشأ عنه منطق كانطي لا علاقة له بالمعقولات الأوّل ولا بالواقع الخارجي، وهو خلاف ما جاء من تصريح الشيخ في التعليقات من المقطع الذي سطرناه أعلاه، حيث قال موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأوّل.

٣. صوريتها بحدّها الأدنى، وهو تسلّم بعض مبادئها من علم آخر، وهذا العلم إمّا أسبق، وإمّا بعرض المنطق، وإمّا بعدي بالنسبة للمنطق، فعلى الاحتمال الأوّل لا صوريّة في البين، كما لا يمكن صدق التسلّم، وعلى الثاني كذلك لا صوريّة، لكنّ الواضح أنّ المنطق آلةٌ لكلّ العلوم وعليه فالعلم الأعلى يقع في طوله، ويترتّب على هذا القول أنَّ كلَّ مسألة من مسائل المنطق في شقّه المادي، كبحوث البرهان - خصوصًا - لابدّ وأنّها تتوقّف على حسم بعض قضاياها على مراجعة مسائل وبحوث العلم الأعلى؛ ولذا تؤخذ أصلًا موضوعًا مسلّمًا به، وعليه فمادّيّة المنطق بهذا المعنى إرجائيّة وتعليقيّة تحت رحمة ما يتحقّق في العلم الأعلى!

وجملة القول بأنَّ المنطق الذي يتضمّن مبادئ بيّنة بذاتها أو مبيّنة تعود إلى تلك البيّنة دون حاجة علم أسبق على الإطلاق إنّما هو الجانب الصوري منه

دون المادي، فخصّه الشيخ بإطلاق لفظ المنطق عليه[١] .

التفرّد السابع: الحدس

وممّا تفرّد به الشيخ، مبحث الحدس، وقد وقع الكلام عن الحدس منه في عدّة مناسبات

الأولى عند ذكره للحاجة الى علم المنطق وسؤال استغناء الإنسان عن الصناعة، يقول الشيخ في الشفاء: «قد يتفق للإنسان أن ينبعث في غريزته حدٌّ موقِعٌ للتصور، وحُجّةٌ موقِعَةٌ للتصديق، إلاَّ أنَّ ذلك يكون شيئًا غير صناعي، ولا يؤمن غلطه في غيره فإنّه لو كانت الغريزة والقريحة ممّا يكفينا طلب الصناعة كما في كثير من الأمور لكان لا يعرض الاختلاف في المذاهب، ولكان الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتًا بعد وقت إذا اعتمد قريحته»[٢] .

أوّلًا، وكلام الشيخ هنا يومئ إلى أنّ ما يؤمن غلطه ينبغي أنْ يكون صناعيًا فكريًا، في حال كون القضيّة نظرية، كما أنّه يمنع جعل الغريزة والقريحة في نفسيهما أمرين موجبين للعصمة، ويمنع جعلَ الماثل في الذهن بوساطة الحدّ التصوّري أو الحجّة التصديقيّة أمرًا موجبًا للاستغناء عن الصناعة أو العرض على الصناعة، مع أنّ الشيخ سيجعل الحدس فيما بعد من مبادئ

---

١. وهنا لابدّ من مساءلة للشيخ في معنى البرهان الذي وقع في عبارته في إلهيات الشفاء حينما قال: « ثمّ البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى، فإذن يجب أنْ يكون في هذا العلم ». فكيف يمكن ممارسة البرهان الصناعي على تحقيق مسألة إثبات السببيّة المطلقة، مع كون البرهان مأخوذًا فيه - تضمّنًا وضمن مبادئه - العليّة والمعلوليّة؟!

فاستعمال البرهان يلزمه اعتماده على مبادئ تصديقية، ومطلوبنا في الفلسفة بحسب دعوى الشيخ هو إثبات نفس هذا المبدأ التصديقي، فيلزم الدور والتهافت وهو من المفارقات العجيبة في كلمات الشيخ الرئيس، وقد طرحت هذا السؤال على أستاذي الدكتور أيمن قبل سنوات ووضعته بين أيدي أهل الاختصاص من زملائي فحاروا بذلك جوابًا.

٢. ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج ١ ص ٦.

الصناعة البرهانية، ومبادئ البرهان يجمعها كونها قضايا بدهيّة مطابقةً للواقع ضروريةَ الصدق، وإنْ اختلف تقريب ملازمتها للصدق واختلاف درجة بداهتها، واعتماد بعضها على بعض كاعتماد جميع المبادئ على الأوّليات، كيفما كان فيمكن لنا جمع كلام الشيخ هنا مع عدّه للحدسيات من ضمن المبادئ، أنْ يُقال، بأنّ عدم كون الشيء صناعيًا لا يلزمه عدم كونه مطابقًا للواقع وبدهيًا عند صاحبه، بل إنّ الحدس الآتي ذكره في باب البرهان إنّما من خصائصه عدم إمكانيّة البرهنة عليه من صاحبه للطرف الآخر، ولعلّ هذا هو المراد هنا من عدم كونه صناعيًا، والذي سيلزم عنه هناك عدم إمكان تقديمه بلغة علمية وإكسابه للآخر.

ثانيًا، إنّ قوله لا يؤمن غلطه في غيره، إنّما هو نفي للغلط فيه، وحصر الغلط لو وقع فيكون في غيره، لكن قد يُقال بأنّ ما اتفق أولًا من الانبعاث للحدّ وللحجّة إنْ كان صحيحًا، فينبغي أنْ يكون كذلك في غيره، بداهة أنّ معيار الصدق إنْ كان الانبعاث للحدّ أو الحجّة فيكون الصدق ملازمًا لكلّ ما كان فيه انبعاث على النحوّ الحاصل أولًا تحكيمًا للسنخيّة ولقاعدة حكم الأمثال، وإلّا لكان عدم الأمن من الخطأ في الثاني دون الأوّل حكمًا لا هو بيّنٌ ولا مُبيَّن، وتحكُّمًا.

والجواب، يمكن أنْ يُقال أنّ قوله: (ولو كانت القريحة والغريزة ممّا يكفينا طلب الصناعة...)، هو إخراج للبحث من رأس عن الحدس، فإنّ محض تمثّل الحدّ والحجّة في الذهن لا يجعل السبب في المثول هو الحدس، فليس كلّ ما تسبّب عنه مثولُ الحدّ والحجّة ولم يكن صناعيًا، فيلزم كونه حدسيًا، والكلام هنا أنّ الذي استوجب المثول إنّما هي الغريزة والقريحة، فلو أنّ هذا المثول عندما حصل وعُرِض على الصناعة وتبيّن مطابقته للواقع ولقواعد الصناعة فلا يعني أنّ الماثل مرّة أخرى وثالثة سيكون حكمه المطابقة، بل

المطابقة حصلت بالعرَض، نعم اشتراك السبب الموجب لمثولِ – وهو الغريزة – الحدِّ والحجّة مع الحدس في أنّهما ليسا صناعيين، وبالتالي عدم إمكان تعليمهما للآخر، لكن في الغريزة يمكن عرض ما مثل للصناعة ليعلم حاله، وهذا يلزم عنه عدم العلم بكون الماثل يقينيا إلّا بعد العرض، وفي الحدس لا يمكن عرضه على الصناعة البتّة، ولو أمكن العرض لأمكن التعليم، وأمّا في الغريزة فيمكن التعليم بعد العرض لا قبله، نعم مطابقة الحدس للواقع يكون لأسباب حصول الحدس الشخصية.

وما يترجّح من البحث بدوًا، وهو نفي أنْ يكون هذا المقطع من الشفاء يراد منه الحدس، لكنّ فهم الرازي للحدس في تعليقه على كلام الشيخ من النمط الثالث من كتاب الإشارات ستراه ناظرًا إلى معنى الحدس وإرادة الفطرة الملائمة مع معنى القريحة والغريزة، قال الفخر الرازي :«فإذن مقتضى ما ذكرناه أن يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على أسرع الوجوه، ولا معنى للحدس إلّا ذلك، إلّا أن اشتغال النفس بتدبير البدن معارضة والخيال معارضة لذلك، فثبت أنّ مقتضى الفطرية الأصلية هو الحدس القوي، وأنّ الحاجة إلى الفكر لأجل العوارض، ولهذا قال صلّى اللهّ عليه وسلّم: (كلّ مولودٍ يُولد على الفطرة)»[1] .

وممّا يؤكّد الجمع بين المطلبين في جعلهما ناظرين إلى معنى واحد، أنّ الرازي جعل الحدس هو مقتضى الفطرة الأصلية لولا العوارض، والعوارض لما كانت هي الأكثر حضورًا ومزاحمة للفطرة، فيلزم عنه أنّ الحدود والحجج مثولها سيكون أمرًا أقليًا حصوله، وهو الذي عبّر عنه الشيخ: (وقد يتفق للإنسان أنْ ينبعث ...). وأنّ عدم الأمن من الخطأ مرجعه الى عدم خلوّ

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: الطبيعيات ، ص ٢٧٤.

النفس من معارضات الخيال والوهم، وبالتالي كانت الحاجة إلى صناعة، ولو كان هذا هو مراد الشيخ من الحدس في النمط الثالث في قوله تنبيه: « لعلك تشتهي الآن أنْ تعرف الفرق بين الفكرة والحدس. فاستمع: أمّا الفكرة فهي حركةٌ ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر، يُطلب بها الحدّ الأوسط أو ما يجري مجراه، ممّا يصار به إلى العلم المجهول حالة الفقد استعراضًا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربما نادت إلى المطلوب، وربما أنبتت. وأمّا الحدس وهو أنْ يتمثّل الحد الأوسط في الذهن دفعة، إمّا عقيب طلبٍ وشوقٍ من غير حركة، وإمّا من غير اشتياقٍ وحركة. ويتمثّل معه ما هو وسط له أو في حكمه»[١] .

ستبقى أمامنا معضلة الجمع، وهو غير مقدورٍ عليه إلّا بتكلّفٍ مشوّه، وإمّا بالالتزام بأنّ الحدس ههنا غير الحدس الذي هو من مبادئ البرهان، أو يقال بأنّ الحدس والذي هو بإزاء الفكر أعمّ من الحدس في مبادئ البرهان، فالذي هو بإزاء الفكر يعبّر عن مثول الأوسط حدًّا أو حجّةً دون حركة، فإنْ كان:

١. المثول عن قريحةٍ وغريزةٍ كان المعنى المذكور في الشفاء الذي هو مقابل حاجتنا إلى الصناعة.

٢. وإنْ كان المثول عن اعتبارٍ خاصٍّ من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس، مع كونهما شخصيين كان المعنى الحدس الذي هو من مبادئ القياس.

وهذا المعنى الثاني هو من مبادئ الأقيسة اليقينية البرهانية، وهذا هو أهمّ تفرّدات باب البرهان عند الشيخ، إذ لم يسبق للمعلم الأول والثاني أنْ ذكرا الحدس ضمن المبادئ، قال الشيخ في الإشارات « والواجب قبولها: أوليات ومشاهدات، ومجرّبات، وما معها من الحدسيات والمتواترات، وقضايا

---

١. الإشارات والتنبيهات، القسم ،٢ ص ٣٩٢- ٣٩٣ -٣٩٤.

قياساتها معها... »[١] .

ثم يعرّف طبيعة الحدسيات قائلًا: « وممّا يجري مجرى المجرّبات الحدسيات، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قويٌّ جدًّا، فزال معه الشكّ، وأذعن له الذهن، فان أنّ جاحدًا جحد ذلك، لأنّه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوّة ذلك الحدس، أو على سبيل المذاكرة ــ وفي نسخة المناكرة ــ لم يتأتّ أنْ يتحقّق ــ وفي نسخةٍ يحقّق ــ له ما تحقّق عند الحادس، مثل قضائنا ــ وفي نسخة (قضايانا) ــ بأنّ نور القمر من الشمس.... لهيأة تشكّل النور فيه وفيها أيضًا قوّة قياسيّة، وهي شديدة المناسبة للمجرّبات»[٢] .

والكلام عن الحدس - وفرقه عن الفطريات ومحاكمة قيمته العلمية الموجبة عدّه من مبادئ البرهان - له بحث مستقلٌّ أعرضه إنْ وفّقت لذلك ضمن مقالٍ أو أبحاث كتابٍ تعنى مسائلها بعلم المنطق.

التفرّد الثامن - المركّب التام

من متفرّدات الشيخ عدم تعريف المركّب التام المنطقي بأنّه (ما يصحّ السكوت عليه)، فهذا كما هو حدّ المركّب التام عند المعلّم الأوّل وابن رشد ومشهور المناطقة، كذا حدّه غير واحدٍ بحدٍّ آخر يستوجب اختلافًا في المعنى، واختلافًا في تبويب البحوث، والبداية كانت من عند الشيخ الرئيس ابن سينا

كانت بداية التفاتي إلى هذا التفرّد ما وقفت عليه من نصٍّ في كتاب الإشارات والتنبيهات في بحث (المفرد والمركّب) حيث جعل الشيخ الرئيس قولنا (حيوان ناطق) من المركبات التامّة! والحال أنّها نسبةٌ تقييديةٌ لا فائدة

---

١. الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق، ج ١، ص ٣٤٣.

٢. م. ن، ص٣٤٨.

تامّة لها، كما لا تحتمل بنفسها الصدق والكذب إذ لا حُكم فيها، وليست نسبةً إنشائيةً كما لا يخفى. وعليه رجعت إلى شرح فخر الدين الرازي لأجده قد كرّر وأكّد على كلام الشيخ الرئيس، ومن ثمّ غير واحدٍ من الشرّاح وأصحاب المتون، فصار اشتباه هؤلاء الجمع بالمثال بعيد الاحتمال، بعد ذلك رجعت إلى تعريف الشيخ الرئيس ابن سينا للمركّب التام، لأجدّ أنّ تعريفه خالٍ عن أي إشارةٍ إلى مسألة جعل المعيار(صحّة السكوت)، بل تعريف المركّب التام هو ما دلّ كلّ واحدٍ من أجزائه على جزء معناه دلالةً مستقلة، قال الشيخ: « فمنه قولٌ تامٌّ وهو الذي كلّ جزءٍ منه لفظٌ تام الدلالة: اسم، أو فعل، وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة، وهو الذي يدلّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمان معيّن من الأزمنة الثلاثة، وذلك مثل قولك: حيوان ناطق، ومنه قول ناقص، مثل قولك: في الدار، وقولك: لا إنسان»[1] . وعرفه الساوي: «كلّ جزءٍ منه يدلّ بانفراده على معنى مستقلٍّ بنفسه، كقولك: (زيد كاتب)، و(راعي الشاة)، و(باب الدار) »[2] .

ومِن ثَمَّ فالمركّب التام لا يشترط في ميزانه جعله مردّدًا بين كونه جملة خبرية أو إنشائيّة إنّما أعم ليشمل التقييدية، بل إنّ تعريف الشيخ يمنع كون بعض الجمل الخبرية والانشائية من المركّبات التامّة، ففي ميزان الشيخ دقة لربط ميزان المركب التام بعلم المنطق وبحوثه، وجعله منسجمًا معها، وذلك أنّ الأدوات بما هي ألفاظ لا شغل للمنطقي بها سواء في الأقيسة أم التعاريف.

وعليه يترتّب على حدِّ الشيخ الرئيس نتائج تختلف عن تعريف المشهور، منها:

١ . أنّ شغل المنطقي بحسب هذا التعريف إنّما هو بالمركبات التامة سواء في

---

١ . الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص ٣٦ .

٢ . القاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، ص١٦٧ .

بحـث الحجج أم التعاريـف؛ وذلك أنّ في التعاريـف يكون كلّ جزءٍ مـن أجزاء المعرِّف يدلّ على ما يقابله من المعرَّف، وهذا لا يسـتقيم في التراكيـب الناقصة بداهـة أنّ الأداة يظهر معناها مـن خلال ارتباطها بالاسم أو الكلمة، وكذا في الأقيسة.

٢. خروج مباحث المركبات الناقصة عـن أبحاث المنطقي، بخلاف تعريف المشهور فإنّ مباحث الحدود والرسوم تتشكّل من النسب التقييدية التي هي قسم من المركبات الناقصة.

من هنا فإن همّ المنطقي في اللفظ المفرد، ويتمثّل ذلك في بحث الكلي وفي المركّبات التي تتألف من خصوص الكلمات والأسماء لتكون تامة الدلالة - منطقيًا لا بلاغيًا - ويتمثّل في بحثَي المعرّف والحجّة، ولا شغل له بالنسبة الناقصة التقييدية، بخلاف التعريف الذي حدّ التامّ منه بما يقبل الصدق والكذب، كما فعله ابن رشد في تلخيص العبارة فإنّه قد صرّح هناك بأنّ التعاريف تُستَخْدَم فيها النسب التقييدية أي النسب الناقصة.

التفرّد التاسع: التجربة وقيمتها العلميّة ونزعة اليقين الذاتي

لم يكن الشيخ الرئيس مجرّد منطقيّ يلاحظ أفعال ذهنه وأحواله، ويقوم بتحليلها وفصلها وتدوينها، وليس مجرّد فيلسوفٍ يلاحظ موضوعاتٍ غايةً في العموم فقط؛ ليدرسها من حيثيّةٍ مطلقةٍ متعاليةٍ عن أرض الاختبار والتغيير والتبدّل، بل كان الشيخ طبيبًا متمرّسًا، عاش الطبَّ كتحدٍّ في مواقف غاية في الصعوبة أمام سلاطين تُلزِم العقل باستنفاد قوّته للوصول إلى نتائج مُرْضِيَةٍ، عاش الطبّ حتّى نازع اللقب هذا كلَّ ألقابه الأخرى، فصار يُعرَف بالطبيب أكثر منه بالفيلسوف؛ ومن هنا ولأنّ الحسَّ أرضٌ خصبةٌ بينها وبين سماء العقلِ تبادلٌ في النفع، ولأنَّ الفاقدَ للحسّ فاقدٌ لأهمِّ شروطِ التنبّه وحصولِ

التعقّل؛ كان للشيخ الرئيس كبيرُ نفعٍ من تلك الأرض المعطاءة فلم يقتصر النفعُ على طريقة عمله، بل على تقنينٍ مُسْبقٍ يجعل عمله الطبي مؤطَّرٍ ضمن قواعد، فقد « قسّم العرب علوم الطبّ إلى جزئين :

١ . علمي

٢ . عملي

ويُقسَّم الجزء العلمي إلى أربعة أقسام:

أ. العلم بالأمور الطبيعيّة.

ب. العلم بأحوال البدن

ج. العلم بالأسباب.

د. العلم بالعلامات»[١] .

والجزء العملي، «يقسَّم هذا الجزء إلى قسمين: أـ حفظ الصحة. ب ـ مداواة الأمراض[٢] .

ولنذكر أولًا ما جاء من تجارب الشيخ وقواعده الطبيّة العامّة ومن ثمّ نصحب ذلك البحثَ عن رؤيته العامّة لنظرية التجربة وبيان قيمتها العلمية وحدود صدقها

«إنّ الصحّة لمّا كانت تابعة لاعتدال المزاج، واستواء التركيب على ما فُسِّر في كتبٍ في أهمّ بها، وكان حفظها (أي الصحّة) بتعديل أمورٍ واجتناب أمور:

---

١. كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية - الأرجوزة في الطب - كتاب الأدوية القلبية (المقدمة)، ص ٧.

٢. م. ن، ص ٩.

أمّا تعديل الأمور: فتعديل الهواء، وتعديل الطعام، وتعديل الشراب، وتعديل اليقظة، وتعديل الحركة النفسانية، وتعديل السكون والدعة، وتعديل ما يستفرغ، وتعديل ما يُحتبَس.

وأمّا اجتناب أمور: فاجتناب ما يرضُ وما يكسر وما يقطع وما يجمّد، وما يحرّق، وما يعفّن، وما يولّد مزاج قتال، باردًا أو حارًّا، وما يضاد المزاج بالخاصيّة »[1] .

وما يذكره الشيخ بعد ذلك في أحوال التعاديل هي أمور قائمة على التجربة والمعاينة، فنأخذ نصًّا شاهدًا على تعديل الشراب « فتعديله أيضًا من وجوهٍ شبيهةٍ بهذه الوجوه - يقصد الوجوه المتقدّمة من تعديل الطعام والهواء - والشراب يُقال للماء... تعديل الماء إمّا في كميّته، حتّى لا يكون فوق الذي ينبغي ولا دون الذي ينبغي، وأمّا في كيفيته حتّى يكون رقيقًا خفيف الوزن، عديم الطعم والرائحة، قبولًا للحر والبرد بسرعة، ومن الأنهار الجارية على الطين الحرّ، أو الطين العذب سريع الجرية (أي الماء) بعيد عن المبدأ الذي منه المنبع، مكشوف للشمس والريح، وإنْ كان النهر أعظم فهو أجود

وخاصيته (أي الماء المعتدل): اللذة، وسرعة الانحدار عن فم المعدة والشراسيف، وسرعة الدرور والتعرّق، فإنْ كان الماء آجاميًا أو كبريتيًا أو شبّيًا أو زاجيًا أو نحاسيًا أو زنجاريًا أو زرنيخيًا، أو فيه قوّة شيء من المعادن، أورث أنواعًا من الأمراض، وخير مياه المعادن ماء الحديد...ومن التعديل ما يتعلّق بوقته: أي وقت شربه، حتّى لا يكون على الريق، ولا بعد

---

١ . م. ن، المتن، ص ١٢.

الامتلاء ساعة الفراغ من الطعام، ولا عقب حركة عنيفة، ولا عقب سبب يخلخل البدن فوق القدر، مثل الجماع والحمام، ولا عقب سبب يوجب نشر الحرارة الغريزية بالإفراط، كالغضب والفرح»[١] .

إذا ذكرنا بعض القواعد الخاصّة في الطب وتطبيقاتها وتوصياتها، فلنشرع في المهم من بحثنا من المعلوم أنّ نتائج البرهان تكون مطلقةً وثابتةً للموضوع، وهذا ما سيجعل مبادئ الأقيسة البرهانية تحمل الخاصيّة نفسها حتّى يمكن لنا أنْ نقول إنّ المحمول يقال على ذات الموضوع، لكنّ الشيخ الرئيس لم يجعل التجربة ذات كلمةٍ كليّةٍ مطلقة، بل رأى في حكمها على الموضوع حكمًا مقيّدًا ومحدّدًا بحدود الظروف والتجربة، وعرَّض فيمن يجعلها مطلقة، فقال: « إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياسٍ به قد ذكرناه، ومع ذلك فليس تفيد علمًا قياسيًّا مطلقًا، بل كليًّا بشرط، وهو أنّ هذا الشيء الذي تكرّر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرّر الحسّ بها أمرًا دائمًا، إلّا أنْ يكون مانع، فيكون كليًا بهذا الشرط، لا كليًا مطلقًا »[٢] .

هذا النصّ المذكور آنفًا يعضدُه نصٌّ آخر للشيخ الرئيس يجعل مفاد التجربة على ذات الموضوع احتماليًا، ويعزو اليقين فيه إلى صعوبة التفات الذهن إلى نسبة المرجوحيّة التي تلازمه؛ ولأنّ التفات الذهن إلى تلك النسبة الضئيلة — القابعة خلف ستار (كثرة الدلائل) — أمرٌ عسير يحتاج إلى جودة تمييزٍ عالية، كان هناك حكم باليقين على ما يتمّ تجربته، أي على ما يتمّ اصطحابه لكثرة من الدلائل تولّد عقائد شبه يقينية، فالحكم على الموضوع

١. م. ن، ص١٨.
٢. الشفاء – المنطق، ج٣، ص ٩٦.

والذي يخضع للتجربة يتولّد عنه يقين، لكن ليس هذا إلا لشبهةٍ عرضت صاحبها، والشبهة إنّما كانت شبهةً لتشابه وجه الحقّ فيها مع وجه الباطل، والحكيم المنطقي هو الذي يقعّد القواعد الحاكية عن الحقّ الخالص الذي لا يشوبه شكّ، وليس من تلك القواعد التجربة بحكمها على موضوعها بالمطلق، بل على الموضوع بما هو مقيّد بحدود ما تمّت تجربته، ونصّ الشيخ الرئيس واضح في عزو اليقين على موضوع التجربة غير المقيّد، إلى يقينٍ موضوعي وآخر ذاتي، نقرأ ما أفاده رحمه الله: « ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أنْ يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيّدة فقط، وإذ ذلك وحده لا يوجب لا يوجب ذلك إلّا أنْ يقترن به نظرٌ وقياسٌ غير القياس الذي هو جزء من التجربة، فبالحري أنّ التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك، فهذا هو الحقّ، ومن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز لا يفرّق بين ما يعسر الشكّ فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين، فإنّ ها هنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين، وبالجملة فإنّ التجربة معتبرةٌ في الأمور التي تحدث على الشرط الذي شرطناه وفي اعتبار عللها فقط»[١].

---

١. م. ن، ص ٩٧.

النتائج

١. بيان الشيخ كيفيّة رجوع القياس إلى صورة مكثّرة للمعرفة، وذلك من خلال بيان تعدّد المبادئ التي يتشكّل منها القياس من جهة، ومن جهة نسبة القضايا بعضها إلى بعض في حصول التوليد المعرفي.

٢. ذكره لقياس المساواة والعلائق المنطقيّة التي ترجع إلى القياس، وبيانه كيفية الرجوع، وسبقه لزمانه من مستشكلي نظرية المعرفة والمنطق الرياضي فيما يخصّ هذا الجانب.

٣. بيانه لوقوع التكثّر المعرفي من خلال برهان الملازمات، وما له من أثرٍ على الفلسفة بالمعنى الأخص، وقد فصّلنا القول في أقسام البرهان الإنّي.

٤. تعريفه للفكر، والذي تضمّن جنوحه نحو مرتبة من مراتب صورّية المنطق، والشواهد منها كان التعريف نفسه، ومنها تكميمه للغة المنطق رمزًا، ومنها جعلها مبادئ المادة لصناعة البرهان ضمن ما يُنظَر فيه ويحتاج إلى فكر.

٥. ذكره للحدس في مقابل الفكر، والحدس بمعنى الغريزة، وكذا الحدس ضمن مبادئ الأقيسة لصناعة البرهان.

٦. تفرّد الشيخ بتعريفه للمركّب التام، المترتّب عليه اختلاف مواد الحدود والتعاريف.

٧. تفرّد الشيخ ببيانه لماهيّة التجربة ومفاد حكمها.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن رشد، البرهان وتلخيص البرهان، حقّقه وشرحه وقدّم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط١، الكويت : قسم التراث العربي١٩٨٤م.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د سليمان دنيا.ط٣، بيروت: دار المعارف.

٣. ـــــــــــــ، التعليقات، دراسة: د حسن مجيد العبيدي. دمشق: دار الفراقد، ٢٠٠٩.

٤. ـــــــــــــ، الشفاء قسم الإلهيات، راجعه وقدّم له: د إبراهيم بيومي مدكور، تحقيق الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد. ط١، ايران : شيراز، نشر: ذوي القربى.

٥. ـــــــــــــ، الشفاء قسم المنطق، المدخل تصدير: د حسين باشا، مراجعة: د إبراهيم بيومي مدكور، تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي، ومحمود الحصيني، وفؤاد الأهواني. ط١، ايران : شيراز.

٦. ـــــــــــــ، المنطق، البرهان، تعليقات السيد محمد حسين الطباطبائي، مراجعة د إبراهيم بيومي مدكور، تحقيق أبو العلا عفيفي. ط١، ايران: شيراز، نشر ذوي القربى.

٧. ـــــــــــــ، كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية (الأرجوزة في الطب) كتاب الأدوية القلبية، دراسة وتحقيق محمد زهير البابا، ط ١، منشورات جامعة حلب المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد التراث العلمي العربي، معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٤ م.

٨. ـــــــــــــ، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق – دار بيبليون ط: ٢٠٠٩.

٩. جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي.

١٠. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ، شرح الإشارات والتنبيهات، مقدمة وتصحيح د علي رضا نجف زاده. طهران: سلسلة انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، ١٣٨٤.

١١. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ط٣، مكتبة الأنجلو مصرية،١٩٦١.

١٢. الساوي، القاضي زين الدين عمر بن سهلان ، البصائر النصيرية في علم المنطق، تقديم وتحقيق حسن المراغي، مع تعليقات الشيخ محمد عبده.ط١،طهران،مطبعة شريعتي، ١٣٩٠هـ.

١٣. الصدر، السيد محمد باقر ، محاضرات تأسيسيّة مجموعة من الأبحاث المنطقية والفقهية التي ألقاها في عطل شهر رمضان المبارك، إعداد المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر،ط١، الناشر مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر. ١٤٣٠م.

١٤. الكاشي، يحيى بن أحمد ذكرى. ابن سينا نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، منشورات المعهد العلمي الفرنسي، ط : دار المعارف بمصر.

١٥. محمد عجوط، مساهمة ابن سينا في تطوير المنطق، مذكّرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة. جامعة الجزائر : كلية العلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٨-٢٠٠٩م.

١٦. محمد ناصر، نهج العقل تأصيل الأسس وتقويم النهج، إشراف الدكتور أيمن المصري، ط١، دار المحبين، ٢٠١٤ م.

١٧. مكاتبة أبي سعيد الخدري للشيخ الرئيس ابن سينا (نسخة إلكترونية).

١٨. يد الله يزدان بناه. تأمّلات في فلسفة الفلسفة الإسلامية: مباحث في نظرية المعرفة والمنهج المعرفي ترجمة أحمد وهبة، ط ١، لبنان : معهد دار المعارف الحكمية. ٢٠٢١ .

منطق التحصيل لبهمنيار بن المرزبان

الشيخ سامر توفيق عجمي[1]

مُلخّص البحث

بهمنيار بن المرزبان من كبار حكماء مدرسة المشاء، وأحد أعيان تلامذة ابن سينا، الّذي اهتمّ بتعليمه وتأديبه كأنّه ولدٌ له، كتب في المنطق، والإلهيات، والطبيعيّات، والأخلاق... ومع أهميّة بهمنيار لا تتوفّر المعطيات الكافية عنه، كان مجوسيًّا، وهناك قرائن عدّة على أنّه أسلم، أهمّها منهج معالجته للقضايا الإلهيّة، يتميّز بأنّه مطّلع بدقّة على فلسفة ابن سينا، وله دورٌ في الكشف عن معضلاتها وغوامضها، من أهمّ كتبه: (التحصيل)، يشتمل على: المنطق، والطبيعيّات، والإلهيات، سار فيه على النهج السينوي، مقتديًّا في الترتيب بالحكمة العلائية، وأضاف فيه ما توصّل إليه اجتهاده الفلسفيّ، مصرّحًا بأنّه كتاب تعليميّ.

وهذه المقالة مخصّصةٌ لكتاب (المنطق) من التحصيل، بشكلٍ موجز، إذ عالجت أقسام الإدراك عند بهمنيار، مركّزةً على المُفكِّرة كقوّة تحليلٍ وتركيب في عملية إنتاج المعرفة. ذاكرةً دفاع بهمنيار عن المنطق ضدّ التيار المعارض، مناقشةً شبهة كفاية الفطرة السليمة والذهن الصحيح عن المنطق في إنتاج المعرفة، بأنّه لو كانا كافيين في التمييز لما وقع بين العلماء اختلاف، ولا وقع لواحدٍ في رأيه تناقض. متوقّفةً عند تميّز تعريف المنطق عند بهمنيار بالتأكيد على بُعديه: الصوري والمادي، وبذلك يُظهر ضعف من أشكل على المنطق الأرسطي بأنّه منطق الصورة فقط.

---

١. مؤلّف وباحث متخصّص في الفلسفة والمنطق. لبنان.

كما سلطت الضوء على العلاقة بين اللغة والمنطق عند بهمنيار، حيث يرى أنّ الأفكار العقلية مؤلّفةٌ من أقوال عقليّة، وتناولت: نظرية الوضع، ونظرية تبعيّة الدلالة للقصد، ونظرية دلالة الألف واللام على العموم دون حصر الطبيعة، ولذا يكون هناك قضيةٌ مهملةٌ في المنطق.

وتوقّفت المقالة عند نظريته في اكتساب المعقولات باقتباس النفس للصور العلميّة من العقل الفعّال، لا بسبب النشاط الذهنيّ المحض.

وختمنا ببيان نظرية بهمنيار في البرهان اللّمي والتي تمتاز عن نظرية أستاذه ابن سينا، حيث ذهب التلميذ إلى أنّه من شروط البرهان اللّمي كون الحدّ الأوسط علّة للاعتقاد وعلّة لوجود الأكبر في ذاته.

أوّلًا: نبذة مختصرة عن بهمنيار بن المرزبان

المشكلة البحثيّة الأولى التي يواجهها الكاتب عن بهمنيار هي ندرة المعطيات عنه، فلا تتوفّر بين أيدينا مواد كافية ومعلومات وافية عن حياته الشخصيّة، بل تكاد تنعدم. وقد اعترف بذلك مرتضى مطهري في مقدّمته على كتاب التحصيل. ومن جملتها أنّه لا يُعرَف تاريخ ولادته، أمّا وفاته فقد ذكر البيهقيّ[١] - وتبعه البغداديّ والخضيري[٢] ومطهري[٣]- أنّها سنة ٤٥٨ هـ (١٠٦٦م). وذهب بروكلمان إلى أنّه تُوفّي حوالى سنة ٤٣٠ ه (١٠٣٨م)[٤].

أصله من أذربيجان، كانت عائلته مجوسيّة، وكان هو أيضًا مجوسيًّا. المشهور أنّه أسلم ولم يبقَ على المجوسيّة، قال الخوانساري: « كان هو أيضًا

١. البيهقي، تتمّة صوان الحكمة، ص١٩.
٢. الخضيري، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص ٥٥. نقلاً عن: بدوي، التعليقات، ص٧.
٣. مطهري، مقدّمة كتاب التحصيل، ص: ح.
٤. ابن سينا، التعليقات، ص٧.

على المجوسيّة في البداية، ثمّ أسلم كما هو المشهور، واستدلّ عليه أيضًا من كتابه المذكور، أي التحصيل »[١]. وقال إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩ه): « بهمنيار بن مرزبان العجمي الأذربيجاني، كان مجوسيًّا، ثمّ أسلم»[٢].

وثمّة قرائن عديدةٌ يمكن استظهار إسلامه منها، أمّا القرائن، فهي:

١. ما ذكره في المقالة الأولى من المنطق عند البحث عن التقدّم بالشرف، فقال: «ويقال متقدِّم بالشَّرف، كما يُقال: إنّ أبا بكر قبل عمر»[٣]. وقيل بسبب هذه العبارة إنّه سنّي المذهب. لكن، رفض مطهري أنْ تكون هذه قرينةً على إسلامه فضلًا عن تسنّنه؛ لأنّ هذه التمثيلات في الكتب العلميّة أمرٌ معتادٌ، ولا تُعدّ دليلًا على إسلامه أو تسنّنه[٤].

٢. القرينة الثانية: أنّ بهمنيار يبتدأ كتاب المنطق من التحصيل (ص١) بعبارة: «الحمد لله حمدًا يستحقه بعلوّ شأنه وسبوغ إحسانه، وصلواته على نبيّه وآله وأصحابه»، ويختم (ص٢٧٥) بعبارة: « تمّ كتاب المنطق، والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وآله أجمعين». وكذلك في باقي الكتب: كتاب علم ما بعد الطبيعة، وكتاب العلم بأحوال أعيان الموجودات[٥].

ولكن يمكن أنْ يقال إنّ هذا قد يحصل من قلم النسّاخ، ولكنّها مع ذلك تبقى قرينةَ إثباتٍ ناقصة؛ لاحتمال أنْ تكون من بهمنيار نفسه.

٣. القرينة الثالثة: مطالعة روح المطالب الفلسفيّة ومنهجيّة بهمنيار في معالجة

١. الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج٢، ص١٦١.
٢. البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج١، ص٢٤٤.
٣. بهمنيار، التحصيل، ص٣٦.
٤. مطهري، مقدمة كتاب التحصيل، ص: ح.
٥. التحصيل، ص١، ص٢٧٥، ص٢٧٨، ص٥٦٩، ص٨٣٧.

المسائل الوجودية والإلهية، وقضايا التوحيد، والخير والشرّ، والخالقية، ونحو ذلك، التي تنسجم تمام الانسجام مع منهج الفلسفة الإسلاميّة لا المجوسيّة. يقول مرتضى مطهري: « من البعيد بقاء بهمنيار على المجوسيّة مع ما نرى من نظراته وسياق فكره في مسائل التوحيد والخير والشّر، وأنّ ذلك لا ينتظم مع العقائد المجوسيّة»[١].

٤. **والقرينة الرابعّة:** هي أنّ بهمنيار لازم ابن سينا منذ سن مبكرة، وتتلمذ على يده، وقد نُقِل في سبب تلمُّذه على يد ابن سينا أنّه رآه قَدِمَ يومًا على حدّادٍ أو غيره، يطلب منه نارًا. فقال له الرّجل: خُذْ وعاءك اجعل فيه النّار، وكان لم يأتِهِ بوعاءٍ لها معه، فتوقّف يسيرًا، ثمّ بسط كفّه إليه، وصبَّ عليه من تراب الأرض شيئًا، وقال: ضعها على هذا الوعاء. فتعجّب الرئيس [ابن سينا] من فطانته وحُسْن قريحته، وطلب منه الملازمة على بابه إلى أن بلغ ما بلغ[٢].

ويكفي في بيان مدى اهتمام ابن سينا ببهمنيار قول ابن سينا نفسه في المباحثة الثالثة مخاطبًا بهمنيار كما هو الظاهر: «وذلك غير ما كنت أتوقّعه منه، وهو لي كالولد، بل ألحّ من الولد وأحبّ، وقد علّمته وأدّبته، وبلغت به المنزلة التي بلغها؛ فما كان له في ذلك التبليغ آخر غيري يقوم فيه مقامي»[٣].

ومن غير المتوقّع عادةً أنْ يكون بهمنيار تحت إشراف ابن سينا ورعايته وتعليمه وتأديبه كولدٍ له، ولا تكون عقيدته هي عقيدة ابن سينا، وبالتالي تُعتدّ هذه القرينة مع التي سبقتها، مع شهادة بعض أصحاب التراجم الشّيعة، شواهد على إسلامه بل كونه شيعيّ المذهب، كما ذهب إلى ذلك مرتضى مطهري[٤].

---

١. مطهري، مقدمة كتاب التحصيل، ص: ح.

٢. الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج٢، ص١٦١.

٣. ابن سينا، المباحثات، تعليق محسن بيدارفر، حاشية ص٩.

٤. بهمنيار، التحصيل، مقدّمة المعلّق- مرتضى مطهري، ص: ز.

ثانيًا: أقوال المترجمين في بهمنيار

ـ قال البيهقي (ت٥٦٥): «الفيلسوف بهمنيار الحكيم، كان تلميذ أبي علي [ابن سينا]، وكان مجوسيّ المِلّة، غير ماهر في كلام العرب، وكان من بلاد آذربايجان. والمباحث التي لأبي علي أكثرها مسائل بهمنيار، تبحث عن غوامض المشكلات. ومن تصانيف بهمنيار: كتاب التحصيل، وكتاب الرتبة في المنطق، وكتاب في الموسيقى، ورسائل كثيرة»[١].

ويلاحظ عليه: أنّ قوله إنّ بهمنيار غير ماهر في كلام العرب، في غير محلّه؛ لأنّ كتاباته تدلّ على خلاف ذلك.

ـ وقال الخوانساري (ت ١٣١٣ه): «الحكيم الحاذق، أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان، الأعجمي، الأذربيجاني، كان من أعيان تلامذة الشيخ الرئيس أبي عليّ، وكاشفًا عن مشكلات علومه، بل باحثًا عن سائر الغوامض في الأغلب... وله: كتاب (التحصيل) في المنطق، والطبيعي، والإلهي بالترتيب المذكور على طريقة المشائين. والفاضل الخفري ينقل عنه كثيرًا في حاشيته، ويستشهد بكلامه، وقد كان ألّفه لخاله أبي منصور بن بهرام بن خورشيد بن برديار المجوسيّ»[٢].

ـ وقال إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩ه): « بهمنيار بن مرزبان ... من أعيان تلامذة الرئيس ابن سينا، توفي سنة ٤٥٨ ه، من تآليفه: كتاب البهجة في المنطق والطبيعي والإلهي،

١. البيهقي، تتمّة صوان الحكمة، ص١٩. وترجمة البيهقي لبهمنيار هي أقدم ترجمة، وما ذكره هو جلّ ما نعرفه من ترجمة بهمنيار، وقد أخذ عنه سائر المترجمين له، كالشهرزوري حيث نقل كلام البيهقي المذكور بعينه دون أن يشير إليه. انظر: الشهرزوري، تاريخ الحكماء- نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ص٣١٦، برقم: ٦٧.

٢. الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج٢، ص١٦١.

كتاب التحصيل كذا، كتاب السعادة»[١].

ـ وقال الشيخ أبو القاسم الكازروني: «إنّه كان من تلامذة ابن سينا، وماهرًا في الحكمتين، وعلم المنطق، وله تصانيف مشهورة، مثل: التحصيل، والبهجة، والسعادة، وغيرها»[٢].

ـ ويقول الشيخ مرتضى مطهري: « أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربايجانيّ، كان مجوسيًّا، فأسلم، وهو من أشهر تلامذة ابن سينا، ومن أسباب شهرته أسئلته الكثيرة من شيخه، وأجوبة الشيخ له، وأكثر كتاب المباحثات للشيخ أجوبة على أسئلة بهمنيار، والعامل الآخر لشهرة بهمنيار كتابه المعروف: (التحصيل)، الذي يُذكَر كثيرًا في كتب الفلسفة، نقل عنه صدر المتألّهين في كتاب (الأسفار) مطالب متعددة في مواضع عديدة، وموضوعين عن كتابه الآخر (البهجة والسعادة)»[٣].

ثالثًا: كتب بهمنيار ومؤلَّفاته

ذكر المؤرخون والمحقّقون كتب عدّة لبهمنيار تقدّم ذكر بعضها في التراجم السّابقة، وذكر آخرون بعضًا غيرها[٤]، وهي:

أ. الرتبة في المنطق. ب. كتاب في الموسيقى. ج. البهجة. د. السعادة. هـ. رسالة فى مراتب الموجودات، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢. و. رسالة فى موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٤.

١. البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج١، ص٢٤٤.

٢. الكازروني، سُلّم السماوات، تصحيح عبد الله النوراني، ميراث مكتوب، طهران، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.

٣. مطهري، مرتضى، الإسلام وإيران، ص ٤٢٧.

٤. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢، ص١٩، و٢٠٤.

وطُبِعت في القاهرة، سنة ١٣٢٩ه فى مطبعة كردستان العلميّة. وقيل إنّها أيضًا معنونه باسم: (إثبات المبدأ الأول). ذكر الدكتور المهدوي (فهرست مصنفات ابن سينا : ٢٥٩) أنّها موجودة في مجموعتَي (٤٨٢٩ و ٤٨٤٩ أيا صوفيا) و (٤٨٩٤ نور عثمانيّة) منسوبةً إلى الشيخ، وفي (١٤٨٤ ليدن) منسوبةً إلى بهمنيار. وأنّها طُبعت مع رسالة في مراتب الموجودات لبهمنيار، وترجمتها بالألمانيّة (ليبزيك ١٨٥١ م. بتحقيق Salomonpoper).

١. بهمنيار وكتاب: (التعليقات)

صدر هذا الكتاب بتحقيق عبد الرحمن بدوي في القاهرة ١٩٧٣م. ثم صدر بتحقيق حسن مجيد العبيدي عن بيت الحكمة ببغداد، عام ٢٠٠٢م.

يقول عبد الرحمن بدوي في تصدير كتاب التعليقات: «هذا كتاب (التعليقات) لابن سينا، أملاه وعلّقه عنه تلميذه بهمنيار. وكما يدلُّ عليه اسمه إنْ هو إلّا جُمَلٌ وأقوالٌ شتّى تشمل معظم موضوعات الفلسفة، وعلى الأخصّ المنطق، وما بعد الطبيعة، والطبيعة، وعلم النفس»[١]. ويقول العبيدي: «كتاب التعليقات إنّما هو مباحث فلسفيّةٌ دقيقةٌ قامت في شكل حوارٍ بين ابن سينا وتلميذه بهمنيار بن المرزبان وإنْ كانت شخصيّة التلميذ غير واضحةٍ في صفحات الكتاب... فقد دارت في مجلسه العلميّ (أي مجلس ابن سينا) مناظرات فلسفية ومباحثات في دقيق العلم ظهرت عنها هذه المؤلّفات - أي كتاب المباحثات وكتاب التعليقات- ويبدو أنّ لتلميذه بهمنيار الدّور الفاعل والمتميّز في إدارة دقّة الحوار الفلسفيّ في مُجمل الفلسفة ومباحثها من منطق وطبيعة ورياضيات وميتافيزيقا وسياسة وأخلاق»[٢].

١. التعليقات، ص٥.

٢. ابن سينا، كتاب التعليقات، مقدّمة المحقّق، ص١٣- ١٦.

٢. بهمنيار وكتاب: (المباحثات)

صدر كتاب المباحثات بتحقيق محسن بيدارفر، الذي يقول: «وقد اشتهر لدى الباحثين والناقدين لآراء الشيخ، رغم صغر حجمه وعدم الترتيب والتبويب فيه؛ ولو ذهبنا لنجد نظيرًا له من كتب الشيخ فأشبه شيء به كتابه التعليقات، فإنّهما استرضعا من ثدي واحد. إذ لم يكن شأن الشيخ فيهما القصد إلى تأليف كتاب ، بل هما مجموعة جوابات وكلمات مأخوذة منه، جمعهما تلميذه الخاصّ بهمنيار بنفسه...»[١].

٣. التحصيل: طُبع بتصحيح وتعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، في جامعة طهران.

يقول بهمنيار في مقدمة هذا الكتاب: «فإنّي محصِّلٌ في هذه الرسالة للخال أبي منصور بهرام بن خورشيد بن ايزديار، كتاب الحكمة التي هذّبها الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ﵀، مقتديًّا في الترتيب بالحكمة العلائية، وفي استيعاب المعاني بعامة تصنيفاته، وبما جرى بيني وبينه محاورةً، ومضيفٌ إليه ما حصّلته بنظري في الفروع التي تجري مجرى الأصول، ويدّلك على هذه الفروع نظرك في كتبه.

وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة كتب:

فالكتاب الأول في المنطق، ويشتمل على ثلاث مقالات: فالمقالة الأولى تشتمل على ثلاثة أبواب: فالباب الأول في الإبانة عن الغرض في إيساغوجي[٢].

---

١. ابن سينا، المباحثات، مقدّمة المحقّق، ص ١٠-١٢.

٢. إيساغوجي Εισαγωγή كلمة يونانيّة تعني: المقدّمة أو المدخل، وتطلق في المنطق ويراد بها: الكليّات الخمس: الجنس، النوع، الفصل، العرض العام، العرض الخاص. ولعله من باب إطلاق الكلّ على أشرف الأجزاء وأهمّها.

والباب الثاني في الإبانة عن الغرض في قاطيغورياس[1]. والباب الثالث في الإبانة عن الغرض في باريرمنياس[2]. والمقالة الثانية تشتمل على كتاب القياس وهو باب واحد. والمقالة الثالثة تشتمل على معاني كتاب البرهان وهو بابان.

والكتاب الثاني وهو العلم الموسوم بعلم ما بعد الطبيعة.

والكتاب الثالث في الإشارة إلى أعيان الموجودات.

والطريق إلى تعلّم هذا الكتاب أن يبتدأ بالحكمة العلائية ويتعلّم منها المنطق خصوصًا، ثم يعرّج إلى هذا الكتاب ليحصل لطالب العلم مطلوبه...»[3].

يمكن استخراج مجموعة خلاصات من هذا النص:

الأولى: أنّه قام بتأليف هذا الكتاب لأبي منصور بهرام بن خورشيد بن ايزديار.

الثانية: أنّ كتابه في الحكمة والفلسفة على النهج السينوي، مقتديًّا في الترتيب بالحكمة العلائية.

الثالثة: أنّه اعتمد على مصدرين في معرفة الحكمة السينوية، **الأول**: كَتْبي، وهو عامة تصنيفات ابن سينا. **والثاني**: شفهي، وهو ما جرى بين بهمنيار وابن سينا من محاورات.

الرابعة: أنّ بهمنيار مجتهد في الحكمة، إذ أضاف في كتابه ما حصّله بنظره، من الفروع التي تجري مجرى الأصول.

---

١. قاطيغورياس : المقولات: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، الأين، متى، الوضع، الجدة، أن يفعل، أن ينفعل.

٢. باريرمنياس: أو باري ارمانياس: هو كتاب العبارة في المنطق، ويشمل: مباحث الألفاظ والدلالة وأنحاء تركب الأقوال والقضايا.

٣. بهمنيار، التحصيل، ص١-٢.

الخامسة: أنّه عالج في كتابه هذا ميادين الحكمة النظريّة: المنطق، علم ما بعد الطبيعة، معرفة واجب الوجود، الطبيعيات، علم النفس الفلسفي. ولم يتعرّض للرياضيات، وكذلك لم يتعرّض للحكمة العمليّة.

السادسة: يظهر أنّه يتبنى كون المنطق من أقسام الحكمة النظريّة.

السابعة: يظهر منه أنّه كتاب تعليميّ، إذ قال بهمنيار: «والطريق إلى تعلُّم هذا الكتاب أن يبتدأ بالحكمة العلائيّة، ويتعلّم منها المنطق خصوصًا، ثم يعرّج إلى هذا الكتاب ليحصل لطالب العلم مطلوبه في مدة تقصر عن تحفّظ كتاب الحماسة»[١].

وبهذا يتبيّن ما في قول الأغا بزرك الطهراني: « (التحصيل) في المنطق والرياضي والطبيعي والإلهي، على طريقة المشائين، للحكيم أبي الحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربايجاني المتوفى سنة ٤٥٨، كان من أعيان تلاميذ الشيخ أبي علي بن سيناء»[٢]، فلعلّ ذكر الرياضيّ من سهو قلمه الشّريف، لعدم اشتمال كتاب التحصيل على الرياضيّات.

وذكر الخوانساري أنّ للكتاب ترجمةً بالفارسيّة، واحتمل أنْ تكون من ترجمة بهمنيار نفسه[٣].

ولا شكّ في أنّ كتاب التحصيل يحتوي على كنوز الفلسفة المشائيّة وتحديدًا في ضوء رؤية ابن سينا، ولا نستطيع أنْ نسلِّط الضوء على كلِّ مباحث منطق التحصيل، لذا نقتصر على بعض النماذج بشكل شديد الاختصار بما يسعه الوقت والمجال.

١. م. ن. وكتاب: (الحماسة)، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي (ت ٢٣١ه) جمع فيه ما اختاره من أشعار العرب العرباء ورتّبه على عشرة أبواب: الحماسة، المراثي، الأدب، النسيب، الهجاء، الإضافات، الصفات، السير والملح، ومذمة النساء، واشتهر ببابه الأول.

٢. آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٣، ص٣٩٥، برقم: ١٤١٠.

٣. الخوانساري، مصدر سابق.

رابعًا: أقسام المعرفة البشريّة ووظيفة المُفكِّرة في اكتسابها

يبدأ بهمنيار مقالته الأولى من كتاب المنطق بتقسيم العلم - ويقصد به الحصولي- إلى تصوّرٍ وتصديق، معبِّرًا عن التصوّر بأنّه: «هو العلم الأول»، ولعل مقصوده أنّه يقع قبل التصديق، وله أوّليّة عليه، لأنَّ التصديق فرع التصوّر، فيكون التصوّر أسبق حضورًا منه في الذهن البشريّ، فما لم يحصل التصوّر لا تصل النوبة إلى التصديق. وهذه المقدِّمة في تقسيم العلم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ ضروريّةٌ لتحديد مفهوم المنطق والانعطاف لاحقًا نحو بيان فائدته. لكن، المُلاحَظ أنّ بهمنيار لم يُحدِّد لنا في هذا الموطن تعريفه الخاص للمفاهيم الثلاثة الرئيسة، وهي: العلم، التصوّر، والتصديق، رغم مركزيتها في البحث، وكان جديرًا به أنْ يفعل ذلك من باب تحديد معاني المفردات المأخوذة كمبادئ تصوّريّة.

ويعتقد بهمنيار - كغيره من الحكماء الّذين يتبنّون المنطق الأرسطيّ - أنّ تعريف الإنسان يقوم على أساس أنّه: حيوان ناطق أو مفكِّر، وبعبارةٍ أخرى حيوان متمنطق، يمارس التمنطق بالفطرة، ولأجل تحديد مفهوم التفكير والتمنطق بشكلٍ واضحٍ عند بهمنيار، نسلّط الضوء على بعض النقاط التي أثارها في كتاب النفس من التحصيل (الباب الرابع من المقالة الثانية):

الأولى: يولد الإنسان جاهلًا، خالي الذهن من أيِّ لونٍ من ألوان المعرفة الحصوليّة تصوّرًا وتصديقًا.

الثانية: الإنسان مُزوَّد بمجموعةٍ من الأدوات المعرفيّة التي تُمكّنه من الإدراك وإنتاج المعرفة.

الثالثة: يقسم بهمنيار الإدراك[١] إلى أربعة أقسام:

١. **الإدراك الحسيّ**: يحصل بالحواس الظاهرة: (البصر، السمع، اللمس، الشّم، الذوق)، وهو غير مختّص بالإنسان بل يشمل الحيوان مُطلقًا، لأنّ الإدراك هو اطّلاع الحيوان على الواقع الماديّ. ويرتبط الإدراك الحسيّ بالأمور الجسمانيّة لأنّه يحتاج إلى حضور الشيء المُدرَك على نسبة محدودة، فلا يكون مجرّدًا تجرّدًا تامًّا بخلاف الإدراك العقلي.

٢. **الإدراك الخيالي**: بعد أنْ يتصل الإنسان مع الخارج بوساطة الحواس، يلتقط جهازه الإدراكي صورة عن الخارج، وتُخَّزن هذه الصورة في الخيال، أي «القوة التي بها يستحفظ النفس ما يحصل في الحسّ المشترك»[٢]، فإنْ غابت المادة وبطلت لا يبطل ببطلانها الأثر المُدرَك، بخلاف الإدراك الحسيّ الذي يبطل ببطلان الاتصال بالمادة المُدرَكة.

٣. **الإدراك الوهمي**: بأنْ يدرك الإنسان المعاني التي هي في ذواتها ليست بمادية، كالموافق والمخالف.

والإنسان يُشارِك الحيوان في هذين اللّونَيْن من الإدراك (الخيالي والوهمي).

٤. **الإدراك العقلي**: بأن يُدرك الإنسان المعقولات الكلية والمفاهيم العامة[٣]، التي سمتها التجرّد التام عن المادة؛ ولذا لا يكون إدراك المعقولات بآلةٍ جسمانية. وبهذه القوة يتميّز الإنسان.

١. يعرِّف بهمنيار الإدراك: «هو حصول أثر من صورة المُدرَك في القوة المُدركة». التحصيل، ص ٧٤٥.

٢. يعرّف بهمنيار الحس المشترك: «هو من الحواس الباطنة وهو القوة التي يتأدّى بها المحسوسات كلّها من طريق الحواس الظاهرة والحواس الظاهرة كالرواضع لها والمحسوس يكون محسوسًا في بالحقيقة إذا حصل فيه». المصدر السابق.

٣. يعرِّف بهمنيار الكلي: «هو الذي يدلّ على كثيرين بمعنى واحد متفق، إمّا كثيرين في الوجود كالإنسان أو كثيرين في جواز التوهم (أي على نحو التقدير والفرضً) كالشمس، وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشرك في معناه كثيرون». التحصيل، ص٨.

والنقطة **الرابعة**: المُفكِّرة قوة تركيب وتفصيل لا إدراك: وهي النقطة المحوريّة، يحتاج الإنسان في عملية الانتقال من حال الجهل إلى إنتاج العلم إلى آلياتٍ يكتسب بواسطتها العلم، ومن أهّمها ما يشير إليه بهمنيار بقوله: «إنّ في طبيعة الإنسان تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصيلها، لا على الصورة التي وجدناها من خارج، ولا مع تصديق بها، ففينا قوة تفعل ذلك... وهي آلةٌ للنفس تستعملها في التركيب والتفصيل، وتارةً بحسب العقل العملي، وتارةً بحسب العقل النظري، وهي في ذاتها وطبيعتها تُركِّب وتُفصِّل فقط ولا تُدرِك. وهذه إذا استعملتها النفس بواسطة القوة العقلية في أمرٍ عقلي سُميّت: المُفكِّرة»[1].

ففي الإنسان قوّةٌ - يصطلح عليه: (المُفكِّرة)-، تُمكِّن النفس البشريّة من نشاطين ذهنيين:

الأوّل: تحليل المعطيات العقلية وتفكيكها وتجزئتها وتقسيمها.

والثاني: التركيب بين المعطيات ووصل المعلومات وضمّها وجمعها.

وبهذين النشاطين يقتدر العقل البشريّ على إنتاج المعرفة العقلية، وعندما يُعرّف المناطقة الإنسان بأنّه: (حيوان ناطق)، يقصدون بالنطق: قوة التفكير العقلي أو حسب تعبير بهمنيار (الرَّويّة).

فإنتاج المعرفة وتوليد العلم لا يحصلان بطريقةٍ تلقائيةٍ أو تذكّريّة، بل بالرَّويّة والاكتساب الفكري، أي إجراء مجموعةٍ من العمليات العقليّة التي تؤدي إلى إنتاج العلم وتوليده.

---

١. التحصيل، ص ٧٨٥.

ولمّا كان العلم ينقسم إلى: تصورٍ وتصديق -على نحو القسمة الحاصرة منطقيًّا-، فثمّة آليةٌ لاكتساب التصوّر وهي: التعريف والتحديد والترسيم، بمعنى بيان حقيقة الشيء وتفكيكه إلى أجزائه التي يتكوّن منها، كالأجناس والفصول والعوارض الخاصة اللازمة. وثمّة آليةٌ أخرى لاكتساب التصديق، وهي: القياس المنطقي والاستنباط، وما يجري مجراه كالاستقراء والتمثيل.

ونطرح نموذجين لتوضيح الفكرة: **الأوّل**: في التصوّر، **والثاني**: في التصديق. ذكرنا أنّ التصوّر يُكتسب بوساطة التعريف، والتعريف هو بيان أجزاء الشيء التي يتألّف منها ذلك الشيء، وإنّما يمكن بيان أجزاء الشيء بعد تفكيكه وإعادة تركيبه، فالجواب عن سؤال: ما هو الإنسان؟ يكون بأنّه: جوهر، جسم، نامٍ، حسّاس، مُتحرِّك بالإرادة، ناطق. فهذا التعريف حصلت عليه المُفكِّرة بالتركيب بين مجموعة من المفردات والمفاهيم المُفكّكة. والتصديق يُكتسب بوساطة القياس، فالجواب عن سؤال: لِمَ العالم حادث؟ يكون بتشكيل قياسٍ منطقيّ على النحو التالي مثلًا:

العالم مُتغيِّر، وكلّ مُتغيِّر حادث، فالعالم حادث

إذ تقوم المُفكِّرة بالتركيب بين قضيتين منفصلتين، لكن تشتركان بالحدّ الأوسط، لتستنتج منهما قضية ثالثة. فتَصرُّفُ القوةِ المفكّرةِ في تركيب المعقولات من مفاهيم وقضايا، هو الذي يمنح الإنسان القدرة على التمنطق، بحيث يمكن تعريفه بأنّه: حيوان منطقي.

والقوة المُفكِّرة لا تشتغل بطريقةٍ عفوية، بل تتحرّك في ضوء قواعد خاصّة، فعملية التفكير عمليةٌ نظاميّةٌ مقنّنةٌ وليست عشوائيةً واتفاقية، ووظيفة علم المنطق اكتشاف وتدوين وتعليم هذه القواعد والقوانين التي إنْ تحرّكت المفكِّرة في ضوئها فكّر الإنسان بنحوٍ صحيحٍ في توليد العلم وإنتاج المعرفة تصوّرًا وتصديقًا، وعصم ذهنه عن الوقوع في الخطأ في التفكير.

خامسًا: دور العقل الفعّال في عمليّة اكتساب المعرفة

لا شكّ في أنّ الإنسان يمارس نشاطًا ذهنيًّا خاصًّا في إنتاج المعرفة، ووظيفة المنطق هي تنظيم التفكير ضمن قوانين خاصّة تساعد على التفكير الصحيح في اكتساب المجهول تصوّرًا وتصديقًا. لكن، هل يكتسب الإنسان المعقولات بطريقةٍ ذاتيّةٍ بسبب نشاطه الذهني وأجهزته الإدراكيّة فقط، بحيث تكون النفس البشريّة هي فاعل المعرفة ومُبدع الصور العلميّة العقليّة؟ أمّ أنّ النفس تقتبس هذه الصور من موجودٍ مفارِق، وتكون الأنشطة والفعاليّات الذهنيّة أدواتٍ تستعدّ بها النّفس لتقبّل الفيض من ذلك الموجود المُفارِق؟

يعتقد بهمنيار «أنّه كما أنّ البصير منّا لا يبصر ما عنده إلّا بعد حضور نورٍ، كالشّمس أو النّار، ويبصر المنير من دون حضور شيء آخر، فكذلك لا يعقل شيئًا إلّا بهداية موجود ليس بجسم ولا في داخل العالم ولا في خارجه، يُسمّى: (العقل الفعّال)، نسبة ذلك إلى عقولنا نسبة الشّمس إلى أبصارنا، وبالحقيقة لولاه لما كان يحسّ ولا يبصر ولا يُدرك أصلًا،... والتعلّم والرويّة سببان لأنّ يتصل بهذا العقل الفعّال عقولُنا، ونقتبس بواسطة نورٍ منه المعقولات، هذا العقل هو المعقول بذاته كما أنّ العين يبصر بذاته، ومنه نقتبس الأوّليات بغير وسط، وبسببه يتبيّن أنّه إذا كان (ج ب)، و (ب أ)، فـ(ج أ)...»[١].

سادسًا: دفاع بهمنيار عن صناعة المنطق وردّ إشكالات نفي الحاجة إليه

من المعروف أنّه ثمّة اتّجاه في المناخ الإسلامي خصوصًا عند الفقهاء وأهل الحديث (مثل: ابن حنبل، وابن الجوزي، وابن الصلاح الشهرزوري، وابن تيميّة، وابن القيم الجوزيّة،...) عارض المنطق بل مطلق علوم اليونان، على

---

١. التحصيل، ص١٦١.

أساس أنّها علوم كفرٍ وزندقة، فنرى تكفير الفارابي وابن سينا وغيرهما، ووصفهما بالزندقة والملاحدة بل رأس الملاحدة[١]، ولذا حاول تظهير المنطق على أنّه شرٌّ، وأنّ من تمنطق فقد تزندق، مع أنّه تورّط في مكافحة المنطق بالتمنطق بتشكيل قياسات منطقيّة. وقد نفوا الحاجة إلى المنطق بحجّة كفاية الفطرة الإنسانية السليمة والذهن الصحيح في إنتاج التصوّر الصحيح عن المفاهيم، أو توليد التصديق الصحيح بالقضايا، وبالتالي: تسقط الحاجة إلى علم المنطق[٢]!

يجيب بهمنيار على من ينفي الحاجة إلى علم المنطق بادّعاء الاكتفاء بالفطرة الإنسانية السليمة الكافية لرفع الخطأ في الفكر، بالقول: «الفطرة الإنسانية في الأكثر غير كافيةٍ في التمييز» والدليل على ذلك: أنّه لو كانت كافيةً في التمييز «لما وقع بين العلماء اختلاف، ولا وقع لواحدٍ في رأيه تناقض»[٣].

ويمكن صياغة وجهة نظر بهمنيار في صورة قياسٍ منطقي، نستثني فيه

١. ابن الجوزي البغدادي، تلبيس إبليس، ص٥٩-٦٣. وابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة في الردّ على الجهميّة والمعطلة، الفصل: ٢٤. وابن حجر، لسان الميزان، ج٢، ص٢٩٣. حيث نقل عن ابن أبي الحموي الفقيه الشافعيّ شارح الوسيط في كتابه الملل والنحل: «... فقطع علماء زمانه ومن بعدهم من الأئمّة ممّن يعتبر قولهم أصولاً وفروعًا بكفره وبكفر أبي نصر الفارابي من اجل اعتقاد هذه المسائل وانها خلاف اعتقاد المسلمين...».

٢. يقول ابن الصلاح: « ... الحمد لله [فالافتقار] إلى المنطق أصلاً ، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع قد أغني الله عنهما [بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر] كلّ صحيح الذهن ، ولاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، وقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة و [الفلاسفة]، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان – أعزه الله وأعز به الإسلام وأهله – أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم، ولتنمحي آثارها وآثارهم». فتاوى ومسائل في التفسير والحديث والأصول والفقه، ص٢٠٨-٢٠٩.

٣. التحصيل، ص٤.

نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم: لو كانت الفطرة الإنسانية السليمة كافية في تحصيل العلم الصحيح -تصوّرًا وتصديقًا- وضمان حقانية محتوى ما ينتجه الذهن البشري من معارف، لما وقع الاختلاف بين العلماء، ولما حصل التناقض في آراء إنسان واحدٍ في زمانين. ولكن المُلاحظ أنّ الاختلاف بين العلماء وتناقص الإنسان الواحد في الآراء أمرٌ حاصل، فالفطرة الإنسانية غير كافية. فالاختلاف بين العلماء والتناقض في الآراء يُصحِّحان الحاجة إلى المنطق.

ويتابع بهمنيار بأنّه بهذا تتضح فائدة صناعة المنطق، إذ إنّ نسبة المنطق إلى الفكر والرَّويّة نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشّعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربّما أغنيا عن تعلّم النحو والعروض، وليس شيءٌ من الفطرة الإنسانية في الأكثر بمستغنٍ عن المنطق في عمليات التفكير المُنتجة للمعرفة.

وثمّة إشكاليّة تتردّد كثيرًا حول جدوائية المنطق، وهي أنّه إذا كان المنطق صناعةً يتمكّن معها الإنسان من التفكير بشكلٍ صحيح، فلِمَ إذًا يقع الاختلاف بين العلماء والتناقض في الآراء من قِبَل من درس المنطق وتعلّم أصوله وقواعده؟! يجيب بهمنيار عليها، بأنّ الاختلاف الذي يقع فيه إنّما هو بسبب الألفاظ وتصوّر كلّ فرقةٍ منها معنىً مخالفًا للآخر، ولو اجتمعوا على الفرض الواحد لما تنازعوا، والاحتجاج الّذي يُورَد في تصحيح ما يجب أن يُفهَم من معاني تلك الألفاظ، إنّما هو على سبيل الاحتجاجات التي لا يقع فيها غلط، فالحدّ والبرهان من المنطق مُستنبَط من العلوم التي لا يقع فيها غلطٌ، كما أنّ الجزء الجدليّ والخطابي والشعري مُستنبَط من محاورات الناس.

وبالجملة، إنّ المناطقة توصّلوا إلى استخراج المنطق كما توصّلوا إلى

استخراج علم الموسيقى من الصّناعة والعروض من الشّعر، فكأنّه أريد أنْ يطابَق بين بيانات العلوم التي لا يقع فيها غلطٌ وبين بيانات العلوم التي يقع فيها غلطٌ، فلم يمكن إلّا بعد تجريد البراهين عن المواد، فسهل الأمر في مقايسة بيانات العلوم التي يقع فيها الغلط إلى بيانات العلوم التي لا يقع فيها غلط.

كما أنّ بعض من نفى الحاجة إلى المنطق ادّعى أنّ الخطأ في الفكر تارةً يكون ناشئًا من جهة المادة، وأخرى من جهة الصورة، والغالب في الخطأ أنْ يكون من جهة المادة، أمّا ما هو من جهة الصورة فقليل جدًّا، وعلم المنطق إنّما يُمكِن الاستعانة بقواعده لتصحيح الفكر ورفع الخطأ من جهة الصّورة، دون المادّة، وهي حاجةٌ قليلة، لا تستدعي هذا الاهتمام بعلم المنطق وتضييع العمر في تدوينه وتعلّمه وتعليمه.

هنا، يعرّج بهمنيار على نقطة مهمّة جدًّا، تنفي أصل الإشكالية، تتعلَّق بتقسيم المنطق إلى: منطق المادة، ومنطق الصورة، إذ يعدّ بهمنيار أنّ كلّ واحدٍ من الحدّ والقياس مؤلّفٌ من معانٍ معقولةٍ بتأليف محدود، فيكون لكلّ واحدٍ منهما مادّةٌ منها أُلِّف، وصورة بها التأليف. وكما أنّه ليس عن أيّ مادة اتّفقَت يصلحُ بناءُ بيتٍ أو صناعةُ كرسيٍّ، ولا بأيِّ صورة اتّفقَت يمكن أن يتمَّ من مادة البيت بيتٌ أو من مادة الكرسيّ كرسيٌّ، بل لكلِّ شيءٍ مادّةٌ تخصّه وصورةٌ بعينها تخصّه، كذلك لكلِّ معلومٍ يُعلَم بالرَّويّة والتفكير مادّةٌ تخصّه وصورةٌ بعينها تخصّه، منها يصار إلى الحقيقة، وكما أنّ الفساد في إيجاد البيت قد يقع من جهة المادّة، وإنْ كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة، وإنْ كانت المادة صحيحة، وقد يقع من جهتيهما معًا، كذلك الفساد العارض في الحدّ والقياس، قد يقع من جهة الصورة، وقد يقع من جهة المادة، وقد يقع من جهتيهما معًا.

فهذا النصّ يؤشّر بشكلٍ واضح إلى وعي بهمنيار بوجود نحوين من المنطق: منطق المادّة، ومنطق الصورة، وليس كما يحاول نُقّاد المنطق الأرسطيّ -خصوصًا المشتغلين في المنطق العلميّ والرياضيّ-[١] تصويره على أنّه منطق الصورة فقط، ولذا اصطلحوا عليه في تعبيراتهم: (المنطق الصوري)، وهذا خطأٌ فادحٌ منهم، فإنّ المنطق الأرسطيّ يدرس أيضًا منطق المادة.

سابعًا: تعريف صناعة المنطق وتحليل آليته عند بهمنيار

ذكر بهمنيار – بناء على ما تقدَّم – للمنطق تعريفًا مميّزًا جدًّا، من تأكيده على البعدين الصوري والمادي، فقال: «هو الصناعة النظرية التي تُعرِّف أنّ من أيّ الصور والموادّ يكون الحدّ الصحيح الذي يُسمّى: حدًّا، والقياس الصحيح الذي يسمّى: برهانًا، وتُعرِّف أنّه من أيّ الصور والمواد يكون الحدّ الإقناعي الذي يُسمّى: رسمًا، وعن أيّ الصور والموادّ يكون القياس الإقناعي الذي يسمّى ما قوي منه وأوقع تصديقًا مشبِهًا باليقين: جدليًّا، وما ضعف منه وأوقع ظنًّا غالبًا: خطابيًّا. وتُعرِّف أنّه عن أيِّ صورة ومادة يكون الحدّ الفاسد، وعن أيِّ صورة ومادّة يكون القياس الفاسد، الذي يسمّى: مغالطيًّا وسوفسطائيًّا، وعن أيِّ صورة ومادّة يكون القياس الّذي لا يُوقِع تصديقًا البتّة، ولكن تُخيّل بأن يُرغّب النفس في شيء، أو ينفّرها أو يقزّزها، أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعريّ»[٢].

ففي هذا التعريف يعيد بهمنيار التأكيد على كون المنطق الأرسطيّ هو منطق المادّة والصّورة معًا.

١. انظر للتفصيل: مطهري، مرتضى، المنطق، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الولاء، بيروت، ط٢، ٢٠١١م. وبلانشي، روبير، المنطق تاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. والنشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م.

٢. التحصيل، ص٥.

وقد تثار إشكاليّةٌ مهمّة، بأنّه إذا كان المنطق آلةً لغيره من الحقول المعرفيّة لتصحيح الفكر فيها، فما هو العلم الذي يُصحِّح المنطقَ نفسَه، ففي المحصِّلة المنطق هو حقل معرفيّ خاصّ، يحتاج إلى ميزان لأفكاره وقضاياه، فإذا كان المنطق ميزانًا لغيره من العلوم ومعيارًا لقياس المعارف، فما هو الميزان الذي في ضوئه نقيس صحة القضايا المنطقية وحقانية مضمونها؟!!

يعالج بهمنيار هذه الإشكالية بالتفكيك بين لحاظين:

الأول: اللحاظ الآلي، بأن يكون المنطق آلةً لغيره من المعارف.

والثاني: اللحاظ الاستقلالي، بأنّ يُنظَر إلى المنطق كعلمٍ خاص.

يقول بهمنيار: «والمنطق يصحّ أن يقال: إنّه جزء من العلم المطلق، وهو البحث عن المجهول، ويصحّ أن يقال: إنّه آلة، على أنّه يستعمل في غير المنطق، فالمنطق من حيث هو آلة، يُحمَل عليه معنى أعمّ منه، وهو: العلم... فافتراق كونه جزءًا وكونه آلةً، هو افتراق معنيين، أحدهما أخصّ والآخر أعمّ، فإنّ كلّ ما هو آلة لعلمٍ كذا، فهو جزءٌ من العلم المطلق، وليس ينعكس»[1].

ويضيف بهمنيار: « والمنطق يُعِينُ في معرفة أخرى، على أنْ يكون مكيالًا لها، والمكيال قد يكون بوجهٍ ما مادّة، إذا كان المطلوب منطقيًّا، فإذا قلنا: كلّ مُتحرِّك جسمٌ، والنفس ليس بجسم، فالنفس ليس بمتحرّك، فليس في هذا مادّةٌ منطقيّةٌ البتة، ومعونة المنطق في هذا الموضع، هي: أن يعرِّفنا أنّ هذا التأليف مُنتج، ففائدة المنطق في هذا من حيث هو مكيال، فإنْ قلت: وهذا الشكل مُنتج، فقد استعملت المنطق على أنّه مادّة في هذا المكان...» [2].

---

١. التحصيل، ص٦.

٢. التحصيل، ص٦.-

فصحيح أنّ قضايا علم المنطق يمكن النظر إليها كميزان وآلة لإنتاج معرفة في حقل خاصّ كالفلسفة والكلام و... كما عبّر بهمنيار بقوله: « والمنطق يعين في معرفة أخرى على أن يكون مكيالًا لها»، فهذا إنّما هو بلحاظ كونه آلةً لغيره، ولكن المنطق يمكن ملاحظته في نفسه، فهو علم كباقي العلوم أيضًا، كما توحي بها عبارته: « فقد استعملت المنطق على أنّه مادة»، إذ يتكوّن من مجموعة قضايا هي مواده.

والمحصّلة في الجواب، لا يحتاج المنطق إلى علمٍ آخر يكون مكيالًا له، وذلك لأنّ المنطق إنّما يحتاج إلى قضاياه فقط، دون حاجةٍ إلى قضايا من خارج، لأنّه قضاياه على قسمين: إمّا بديهيّة، فهو يحتاج إلى بديهياته المنطقية، لا إلى شيء من خارجه. وإمّا نظريّة كسبيّة، ولكن حينها يحتاج المنطق إلى خصوص نظرياته التي تستند إلى بديهياته، فهو في غنىً عن غيره، فالمواد المنطقية لا تحتاج إلّا إلى المنطق نفسه دون حاجة إلى علم مكيالي خارج ذاته، ليكون ما هو مكيال محتاجًا إلى مكيالٍ آخر، وهكذا يتسلسل.

ولكن يمكن المناقشة فيما ذكره بهمنيار، وليس هنا موضع تفصيلها؛ لأنّه خلط بين المنطق في مقام الثبوت والمنطق في مقام الإثبات، ولا شكّ في أنّ المنطق في مقام الإثبات هو علمٌ آليٌّ لغيره، ولكنّه في مقام الثبوت هو علمٌ خاصٌّ لا يكفي فيه اعتماده على بديهيّاته المنطقيّة أو النظريات التي تنتهي إليها؛ لأنّه كثيرًا ما يعتمد المنطق على مقدِّماتٍ مطويّةٍ، بل صريحة مأخوذة من الفلسفة العامّة الباحثة عن أحكام الوجود والماهيّات، أو من علم النفس الفلسفيّ تحديدًا.

ثامنًا: المنطق في علاقة الفكر باللغة

يسلّط بهمنيار الضوء على موضوع مهم جدًا من موضوعات علم المنطق[١]، وهو ثنائية العلاقة بين اللغة والفكر، أو الألفاظ والمنطق. المنطق هو ميزان التفكير الصحيح، وبالتالي يهتم المنطق بالعمليات العقلية والنشاط الذهني الخاص بإنتاج المعرفة، ويرتبط بعالم المعاني والمفاهيم والمعقولات، ولا علاقة له بما هو خارجها كالبحث عن شؤون اللغة والألفاظ والكلمات. لكن، في الوقت عينه، الإنسان كائنٌ مفكِّر بوساطة اللغة، أي أنّه لا يُفكِّر باستحضار المعاني بما هي بذاتها في ذهنه لتوليد المعرفة؛ لأنّها -غالبًا- ليس لها وجود بما هي مجرّدة، فالعقل البشري يفكِّر بالمعاني بما هي مداليل الألفاظ ومتلبّسة بثوب اللغة، ولذا يقول بهمنيار: «الأفكار العقلية مؤلّفةٌ من أقوال عقليّة»[٢]، وعلى هذا لا تكون اللغة مجرَّد ثوبٍ يرتديه الفكر دون أيّ حركة تأثيرٍ وتفاعلٍ بينهما، فتجريد الفكر عن ثوب اللغة يحوّل المعاني إلى صورٍ عقليةٍ صرفةٍ لا يتمكّن الإنسان معها من التفكير أصلًا، فعندما تُحضِر أي معنى كان في ذهنك لا بد أنْ تحضر معه لفظه الخاصّ به الدالّ عليه.

وقد عبَّر عن ذلك خير تعبير الشيخ محمد رضا المظفر، بقوله: «... تكون انتقالاتك الذهنية من معنى إلى معنى بتوسّط إحضارك لألفاظها في الذهن، فإنّا نجد أنّه لا ينفك غالبًا تفكيرنا في أيّ أمرٍ كان عن تخيِّل الألفاظ وتصورها كأنّما نتحدث إلى نفوسنا ونناجيها بالألفاظ التي نتخيلها، فنرتّب الألفاظ في أذهاننا، وعلى طبقها نرتب المعاني وتفصيلاتها، كما لو كنا نتكلّم مع غيرنا... فإذا أخطأ المُفكِّر في الألفاظ الذهنية أو تغيّرت عليه أحوالها يؤثّر ذلك على

---

١. بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص٣١-٤٣.

٢. التحصيل، ص٧.

أفكاره وانتقالاته الذهنية، للسبب المتقدم. فمن الضروري لترتيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم: أنْ يحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهة عامة، وكان لزامًا على المنطقي أنْ يبحث عنها مقدّمة لعلم المنطق واستعانة بها على تنظيم أفكاره الصحيحة»[1].

ومن هنا يسري الخطأ في حقل اللغة إلى الخطأ في التفكير ذاته من باب حكم سراية أحد المتّحدَيْن إلى المُتَّحِد الآخر، ولهذا يُرجع بهمنيار الأغلاط في التفكير الناشئ عنه الاختلاف والتنازع في الآراء إلى الألفاظ بلحاظ تصوّر كلّ فرقةٍ معنىً مخالفًا للآخر، كما تقدَّم عنه قوله إنّ «الاختلاف الذي يقع فيه إنّما هو بسبب الألفاظ...».

وفي هذا السياق، يقول المحقّق الطوسي: « للشيء وجودٌ في الأعيان، ووجودٌ في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة. والكتابة تدلّ على العبارة، وهي على المعنى الذهني... الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظٍ ذهنيةٍ، وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان، فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في المعاني وتتغير المعاني بتغيرها والأغلاط التي تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلًا إنّما تسري إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنية أيضًا عليها»[2].

ولا يسعنا أنْ نتعرّض للمباحث اللغوية جميعها التي عالجها بهمنيار، وإنّما نتوقف عند ثلاث مسائل:

---

١. المظفر، المنطق، ص٣٤.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، ج١، ص١٣١.

المسألة الأولى: الألفاظ موضوعة للمعاني بالوضع لا بالطبع.

وقع النقاش عند علماء اللغة والمنطق في أنّ دلالة الألفاظ على المعاني هل هي بالإلهام أم الوضع أم الطبع؟ وقد عبّر عن ذلك ابن سينا بقوله: «وسواء كان اللفظ أمرًا مُلهَمًا وموحىً به، عُلّمه من عند الله تعالى مُعلَّم أوّل، أو كان الطبع قد انبعث في تخصيص معنىً بصوت هو أليق به...، أو كان قوم اجتمعوا فاصطلحوا اصطلاحًا...»[1].

وقد تبنى بهمنيار تبعًا لابن سينا نظرية الوضع والتواطئ، يقول بهمنيار: «للأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس يكون آثارًا لتلك الأمور الموجودة في الأعيان... والمُدرَك بالحقيقة وبالذات هو الأثر الذي في النفس، وبالعَرَض الأمر الذي من خارج، فلهذا نقول: إنّ هذا الشيء موجود أو معدوم، أي هذا الأثر الحاصل الذي في الذهن له وجود في الأعيان أو ليس له وجود في الأعيان.

والألفاظ حكاية للأثر الذي في النفس، ولا يكون إلّا بالتواطؤ والوضع، إذ ليس في الأسماء ما يختصُّ بأمر بالطّبع. والكتابة حكاية لذلك الأثر، فكان يجوز أنْ يكون لكلّ أثرٍ في النفس حكايةُ كتابةٍ خاصة. لكنّه كان يطول الأمر، فدُبِّر في أن اقتُصر على الألفاظ ورُكِّب منها كتابات تحاكي الألفاظ تجنّبًا للتطويل.

فالكتابة والألفاظ يصحّ أن يختلفا لأنّهما ليسا بطبيعية لما في النفس، بل على سبيل الوضع، وأمّا الأثر الذي في النفس فهو حكاية طبيعية للأمور الموجودة في الخارج. فالكتابة دلالةٌ وضعيّةٌ مختلفة بحسب الأوضاع على حروف الكلام، والألفاظ دلالة وضعية مختلفة بحسب الأوضاع على تصوّرات

---

١. ابن سينا، الشفاء- المنطق، ج١، الفن الثالث من الجملة الأولى في المنطق، المقالة الأولى، ص٣.

النفس، وتصوّرات النفس دلالة غريزيّة على أعيان الأشياء، فأعيان الأشياء مدلولٌ عليها غير دالة، والكتابة دالةٌ غير مدلولٍ عليها، وتصوّرات النفس والألفاظ كلّ واحد منها دالٌ ومدلول، فالأعيان و التصوّرات لا تختلف والكتابة والألفاظ تختلف»[١]. ويقول: «وليس شيءٌ من الأسماء اسمًا بالطبع لشيء، بل إنّما يصير اسمًا إذا جُعِل اسمًا، وذلك عندما يراد به الدّلالة»[٢]. وهذه النقطة تحيلنا إلى المسألة الثانية.

المسألة الثانية: تبعيّة الدلالة للقصد والإرادة.

المعروف اليوم بين علماء أصول الفقه تقسيم الدلالة إلى تصوّرية وتصديقية.

والدلالة التصورية: عبارةٌ عن انتقال ذهن الإنسان من سماع اللفظ إلى معناه بمجرد صدوره من أيِّ لافظٍ، وإنْ لم يقصده، كالساهي والنائم.

والدلالة التصديقية: عبارةٌ عن انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى الذي قصد المتكلّم الجادّ استعماله فيه للتفهيم والبيان.

وقد ذهب بعض المناطقة إلى أنّ الدلالة غير تابعةٍ للإرادة، بل تابعة لعلم السامع بالوضع، يقول قطب الدين الرازي: «هَبْ أنّ دلالة اللفظ ليست ذاتيّة، لكن ليس يلزم منه أنْ تكون تابعةً للإرادة بل بحسب الوضع، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ من علِمَ وضعَ لفظٍ لمعنى، وكان صورة ذلك اللفظ محفوظَة له في الخيال، وصورة المعنى مرتسمةً في البال، فكلّما تخيّل ذلك اللفظ تعقّل معناه، سواء كان مرادًا أو لا»[٣].

---

١. التحصيل، ص٣٨-٣٩.

٢. م. ن.

٣. قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ج١، ص ١١٤.

ويظهر من بهمنيار تأييده للنظرية التي تعتقد بتبعية الدلالة للقصد والإرادة، حيث يقول: «إنّ الألفاظ تدلّ على المعاني بحسب قصد القاصد والتواطؤ، فإذا كان قصد القاصد أنْ يدلَّ على معنى واحدٍ من غير أنْ يدلّ بكلّ واحدٍ من أجزائه على شيءٍ آخر لم يكن إلّا ما يقتضي قصد القاصد، فقولنا: عبد الله، يدلّ به بالذات على شخصٍ متعيّنٍ قد سمّى به، وبالعرض على كونه عبدَ الله؛ لأنّ ذلك يقع منه عند مسموع اللفظ»[١]. ويقول في موضعٍ آخر: «إذ الدلالة تكون بقصد القاصد لا بغيره»[٢].

وقد تبنى الشيخ المظفر هذه النظرية، فقال: «والحق أنّ الدلالة تابعةٌ للإرادة»[٣]، وبالتالي لا تكون ما يصطلح عليها الدلالة التصورّية دلالةً على وجه الحقيقة بل المجاز والتشبيه؛ لأنّها على نحو تداعي المعاني الذي قد يحصل بأدنى مناسبةٍ بين الشيئين، « فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحو يُحرز معه أنّه جادٌّ فيه غير هازل، وأنّه عن شعورٍ وقصد، وأنّ غرضه البيان والإفهام... فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالًّا على وجود المعنى، أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأنّ المتكلم قاصد لمعناه لأجل أنْ يفهمه السامع»[٤].

ثم يقدّم الشيخ المظفر نموذجًا توضحيًّا لطيفًا لبيان المسألة، فيقول: «اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مغلوقٌ – مثلًا – أو أنّ الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك، فإنّ اللافتة إذا كانت موضوعةً في موضعها اللائق على وجهٍ مُنظَّمٍ بنحو يظهر منه أنّ وَضْعَها

---

١. التحصيل، ص٨.

٢. م. ن، ص٣٩.

٣. المظفر، أصول الفقه، ج١، ص١٨.

٤. م. ن، ج١، ص١٨.

لهداية المستطرقين كان مقصودًا لواضعها، فإنَّ وجودها هكذا يدلُّ حينئذٍ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. أمّا لو شاهدتها مطروحةً في الطريق مهملةً أو عند الكاتب يرسمها، فإنّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، ولكن لا تكون دالةً عنده على أنّ الطريق مغلوقةٌ، أو أنّ الاتجاه كذا»[١]. ولكن العجيب من الشيخ المظفر هو قوله: «وأول من تنبّه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي – أعلى الله مقامه»[٢].

لكن كما تقدّم، سبق بهمنيار المحقق الطوسي إلى ذلك، وكذلك يظهر هذا الرأي من الشيخ الطوسي حيث يقول: «وأمّا الدلالة فيه ما أمكن الاستدلال بها على ما هي دالة عليه، إلّا أنّها لا تُسمّى بذلك إلّا إذا قصد فاعلها الاستدلال»[٣].

المسألة الثالثة: دلالة الألف واللام على العموم دون حصر الطبيعة

لا شكّ في أنّ المنطقيّ لا عناية له بالبحث اللغوي بما هو لغوي، ولذلك نلاحظ كثيرًا ما يردّد ابن سينا في المباحث اللغوية المنطقيّة «إن تحقيق القول في هذا إلى أصحاب صناعة اللغة»[٤]، ... إلخ من العبارات، ومنها المسألة التي نحن فيها حيث قال ابن سينا: «أمّا البحث عن مشاركة الألف واللام

---

١. المظفر، أصولالفقه، ج١، ص١٨-١٩.

٢. لعلّ مقصوده العبارة التي ذكرها المحقّق الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ص١٤٤: «... لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلّقةً بإرادة المتُلفِّظ الجارية على قانون الوضع. فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم منه ذلك المعنى يقال له إنّه دال على ذلك المعنى. وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفظ وإنْ كان ذلك اللفظ أو جزءٌ منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادةٍ أخرى يصلح لأنْ يُدلّ به عليه فلا يقال له إنّه دال عليه».

٣. الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١، ص١٨.

٤. ابن سينا، الشفاء-المنطق، مصدر سابق، ص ٤٦.

والسور فهو أولى بصناعة النحويين»[١]، ولكن المنطقي يبحث عنها بما لها من تأثيرٍ في المعاني المنطقيّة، ومن هذا الباب بحث عن الـ (الألف واللام)، في بحثه عن القضية المهملة؛ لأنّ بعضهم طرح إشكالًا على تقسيم المناطقة القضية إلى: مهملة، ومحصورة؛ وذلك لأنّ الألف واللام في اللغة العربيّة تدلّ على الحصر الكليّ، وبالتالي لا يكون هناك قضيةٌ مهملةٌ إلّا وهي كليّة.

وقد أجاب عن ذلك بهمنيار بأنّ المفردة التي تدخل عليها الألف واللام مثل: (الإنسان)، مأخوذٌ لا بشرط من حيث العموم والخصوص؛ لأنّهما يلحقان الإنسان من الخارج، وبالتالي إذا كان (الإنسان) -مثلًا- هو الموضوع في القضية فإذا لم يكن مخصّصًا صلح أنْ يكون شخصيًّا وأنْ يكون كليًّا، ولكن بحسب القرائن الخارجيّة، وليس من ذات الموضوع بما هو، هذا[٢].

يقول بهمنيار: «واعلم أنّ في لغة العرب يدلّ الألف واللام على العموم في المهمل، ولا يدلّ بهما على حصر الطبيعة، فلذلك لا يكون موقعهما موقع كلّ، ألا ترى أنّك تقول: الإنسان نوعٌ وعامّ، ولا تقول: كلّ إنسان نوعٌ وعامّ، إذ معنى قولنا: كلّ إنسان، أي كلّ واحدٍ من الناس»[٣].

فأقصى ما تفيده الألف واللام بالوضع في اللغة العربية هو العموم دون حصر الطبيعة، وبالتالي تكون هناك قضيةٌ مهملةٌ في لغة العرب بقاموس المنطق؛ لأنّ قولنا: الإنسان، لا يتضمن الحصر، فالمهمل لا يوجب الحصر؛ لأنّه إنّما يوجب طبيعة تصلح أنْ تكون كليّةً وتصلح أنْ توجد جزئيّة.

---

١. م. ن، ص٥٢.
٢. التحصيل، ص٤٨.
٣. التحصيل، ص٤٩.

تاسعًا: طبيعة البرهان اللّمي عند بهمنيار

يشكِّل البحث عن البرهان أهمّ مباحث علم المنطق؛ لأنّه هو المنهج الذي يسلكه الحكيم في العلوم الفلسفيّة المطلوب فيها الوصول إلى الحقّ بما هو حقّ، ولذا عرّف بهمنيار البرهان بأنّه «ما يكون مؤلَّفًا من يقينيّات لإنتاج يقينيّ»[1]، ويعتمد البرهان على مقدِّمات هي علل النتيجة، و«المقدّمات البرهانيّة يجب أنْ تكون: ضروريّةً، وأعرف من النتيجة، وأنْ تكون ذاتيّةً، وأوّليّةً، ومناسبةً، وكليّة»[2].

فالبرهان يختصّ بإنتاج المعرفة المضمونة الحقانيّة اليقينيّة المطابقة للواقع، أي توليد اليقين بالمعنى الأخصّ. ولكن كيف يقوم البرهان بإنتاج المعرفة من المقدّمات؟

إنّ العقل البشريّ في أيّ عمليّة استدلالٍ قياسيّةٍ واستنباطيّةٍ يحتاج إلى أنْ يكون علاقات لزوميّة بين قضيّتين أو أكثر؛ لأنّ الاستدلال البرهانيّ هو عبارةٌ عن انتقال الذّهن البشري من العلم بقضايا إلى العلم بقضيةٍ ملازمةٍ لها ناتجة عنها مستبطنة فيها، وما لم تكن النتيجة مستبطنةً في المقدّمات لا يمكن أن تتولّد منهما. فمثلًا: إذا اعْتقَد الذّهن البشريّ بأنّ العالَم متغيّرٌ لما يراه من آثار التغيّر فيه. واعْتقَد أيضًا بقضيةٍ أخرى وهي: كلّ متغيّرٍ حادث. فإنّه يستطيع من خلال التركيب بين هاتين القضيتين على نحوٍ خاصٍّ أنْ يستخرج قضيةً ثالثةً مستبطنةً فيهما بمساعدة العنصر المشترك بين القضيتين، فالقضية الأولى لا تشارك القضية الثانية في الموضوع: (العالَم)، والقضية الثانية لا تشارك القضية الأولى في المحمول: (حادث)، ولكن مع ذلك يوجد عنصرٌ مشتركٌ بين القضيتين، وهو: (متغيّر)، فيقوم هذا العنصر المشترك نتيجة تكرّره في القضيتين بالربط بينهما، فيقول الذهن:

العالَم متغيّر، وكلّ متغيّرٍ حادث، فالعالَم حادث

---

١. التحصيل، ص١٩٢.

٢. التحصيل، ص٢١٤.

فيتوصّل الذهن البشري إلى إنتاج قضيةٍ ثالثةٍ من خلال العنصر المشترك بين القضيتين، الذي وظيفته بتكرّره أنْ يكون جسر العبور من ربط التغير بالعالَم وربط الحدوث بالتغير إلى ربط الحدوث بالعالَم، مُعتمِدًا في ذلك أيضًا على مقدِّمةٍ كبرى عقليّةٍ مطويّة، وهي أنّ مُصداقَ مصداقِ الشيء هو مصداقٌ لذلك الشيء، ففي المثال السابق الذي طرحه بهمنيار: إذا كان (ج ب)، و (ب أ)، فـ(ج أ)، فإذا كان (ج) هو مصداق (ب)، و(ب) مصداق (أ)، فـ(ج مصداق أ)، أو المسند إلى المُسند إلى الشيء هو مسندٌ إلى ذلك الشيء، والموضوع هو من مصاديق مفهوم المحمول، ولمّا كان العالَم هو مصداقُ متغيّر، ومتغيّر هو مصداق حادث، فالعالَمَ هو مصداق حادث، فهذا العنصر (متغيّر) يربط بين الحدوث والعالم، فيثبت الحدوث للعالم بوساطة التغيّر، ولذا يطلق على العالَم بلغة منطقية: الحد الأصغر، وعلى الحدوث: الحدّ الأكبر، وعلى التغيّر: الحد الأوسط، ووظيفة الأوسط هو إثبات الأكبر للأصغر في النتيجة، أي إنّ الأوسط هو وساطةٌ في العلم والاعتقاد والتصديق بأنّ الأكبر موجودٌ في الأصغر.

وهذه النقطة بكون الأوسط علةً لاعتقاد أنّ الأكبر موجودٌ للأصغر مشتركة بين جميع أقسام البرهان. ولا خلاف بين المناطقة في هذه النقطة. ولكن وقع الخلاف بينهم، بعد تقسيم البرهان إلى قسمين: لّمي وإنّي، أنّه ما هي طبيعة البرهان اللّمي والإنّي، فذهب ابن سينا إلى أنّه «إذا كان القياس يعطي التصديق بأنّ كذا كذا، ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا، كما أعطى العلة في التصديق فهو برهان إنٍّ. وإذا كان يعطي العلّة في الأمرين جميعًا حتى يكون الحدّ الأوسط فيه كما هو علّة للتصديق بوجود الأكبر للأصغر أو سلبه عنه في البيان، كذلك هو علّة لوجود الأكبر للأصغر أو سلبه في نفس الوجود، فهذا البرهان يسمى: لمّ»[1].

فمثلًا إذا قلنا: هذه الحديدة مسّتها النار، وكلّ حديدة مسّتها النار ترتفع درجة حرارتها، فهذه الحديدة ارتفعت درجة حرارتها. فهنا الحد الأوسط، هو: مسّتها

---

١. ابن سينا، الشفاء- المنطق، ج٣، ص ٧٩.

النار. والأصغر: هذه الحديدة. والأكبر: ارتفعت درجة حرارتها. فالسبب والعلة التي أدّت إلى العلم بارتفاع درجة حرارة هذه الحديدة هو أنّها مسّتها النار، فالحد الأوسط هو علّة للتصديق بالنتيجة والاعتقاد بأنّ الأكبر موجودٌ في الأصغر.

وفي الوقت نفسه الحدّ الأوسط هو علّةٌ في الثبوت والوجود أيضًا وليس في المعرفة والعلم فقط، فإنّ العلة الواقعية لارتفاع درجة حرارة الحديدة هو أنّها مسّتها النار. فالحدّ الأوسط هو علّةٌ في الاعتقاد والواقع معًا. فيشترط في برهان اللمّ أن يكون الحدّ الأوسط علّةً لوجود الأكبر في الأصغر بغض النظر عن كونه علّةً للأكبر في نفسه أم معلولًا له.

ولذا قال ابن سينا: «واعلم أنّه لا سواء قولك: إنّ الأوسط علة لوجود الأكبر مطلقًا أو معلول مطلقًا، وقولك: إنّه علة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر، وهذا مما يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيرًا ما يكون الأوسط معلولًا للأكبر، لكنه علة لوجود الأكبر في الأصغر»[1]. وعلّق المحقق الطوسي: أقول: «وجود الأكبر مطلقًا غير وجود الأكبر في الأصغر، والحكم هو الثاني، وعلّة الأول غير علّة الثاني، والأوسط علّةٌ في برهان لِمْ، ومعلولٌ في الدليل الثاني دون الأوّل، وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ أوضح الحال فيه، وممّا نزيده بيانًا أنّ الأوسط يمكن أنْ يكون مع كونه علّةً لوجود الأكبر في الأصغر، معلولًا للأكبر، كما أنّ حركة النار علّةٌ لوصولها إلى هذه الخشبة مع أنّها معلولة النار، ويكون هذا البرهان برهان لِمّ، ومنه قولنا: العالم مؤلّف ولكلّ مؤلَّف مؤلِّف...»[2].

ولكن الملاحظ أنّ بهمنيار خالف في ذلك، إذ ذهب إلى أنّ من شروط القياس البرهاني اللّمي أن يكون الحد الأوسط مضافًا إلى كونه علّةً للاعتقاد هو علة لوجود الأكبر في ذاته، حيث يقول: «القياس البرهانيّ على قسمين: قسم يكون الأوسط علّةً لوجود الأكبر في ذاته، وعلّةً لاعتقاد أنّ الأكبر موجودٌ للأصغر،

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٠٨.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٠٨.

وهذا القسم برهان: (لِمٍّ)... وقسم لا يكون الأوسط علةً لوجود الأكبر في نفسه، بل لاعتقاد وجود الأكبر في الأصغر، وهذا يسمّى برهان: (إنٍّ)»[١].

ولذا يتابع أنّه «إذا كان الأوسط معلولَ الأكبر ولكنّه يكون علّةً لوجود الأكبر في الأصغر أو كان الأوسط والأكبر معلوليّ علّة واحدة، ولكن الأوسط يكون علّةً لوجود الأكبر في الأصغر، يسمّى برهان: (إنٍّ)...»[٢]. **خاتمة:**

من يطالع كتب بهمنيار، يستكشف بوضوح أنّه فيلسوفٌ حكيم، وأنّه مطّلعٌ على فلسفة ابن سينا وكتبه كلّها، وقد عُجن على مباحثها ومطالبها، وملتزمٌ بمنهج المشائية الفلسفيّ في معالجة القضايا الوجوديّة والطبيعيّة والإنسانيّة.

ومن أهمّ كتبه: (التحصيل)، الّذي ينقل عنه كبار الحكماء كالخفري ومُلّا صدر وغيرهما. وهذه المقالة اختصّت بتسليط الضوء على كتاب المنطق من التحصيل، وبطبيعة الحال لا نستطيع أنْ نعرض دراسةً تحليليةً تفصيليّةً لمنطق التحصيل، وكذلك لا يمكننا عقد مقارنةٍ تامّةٍ حول موارد افتراق نظر بهمنيار عن أستاذه ابن سينا في المنطق، ولذا اقتصرنا على بعض النماذج بمقدار ما يمكن أنْ تسعفنا به صفحات البحث وما يسمح به الوقت.

ولا ينقضي العجب، من أنّه كيف يتمّ إغفال الباحثين في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ لشخصية مثل بهمنيار مع ما له من مكانةٍ خاصّةٍ في الكشف عن معضلات فلسفة ابن سينا ومشكلاتها، وشرح غوامضها، وفكّ رموزها خصوصًا في مباحثاته معه وتعليقاته وحواراته.

نسأل الله تعالى أنْ يوفّق طلبة العلم والدراسة وأهل البحث والتحقيق لدراسة تراث بهمنيار المنطقي والفلسفي بشكل تفصيليّ، لكونه حكيمًا مشائيًّا كبيرًا يستحقّ هذا النوع من الدّراسة والبحث.

---

١. بهمنيار، التحصيل، ص٢٢٧.

٢. م. ن، ص٢٢٧.

لائحة المصادر والمراجع:

١. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢. ابن الجوزي البغدادي، تلبيس إبليس، تحقيق وتعليق السيد الجميلي، دار الريان للتراث، مصر.

٣. ابن الصلاح، فتاوى ومسائل في التفسير والحديث والأصول والفقه، حققه وعلق عليه عبد المعطي أمين فلعجى، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦ه.

٤. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٧١م.

٥. ابن سينا، التعليقات، مقدّمة المحقق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ه.

٦. ـــــــــــ، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول في المنطق، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٣ه-١٩٩٢م.

٧. ـــــــــــ، الشفاء- المنطق، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة-إيران، ١٤٠٥ه، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الإهواني، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم مدكور، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٨. ـــــــــــ، المباحثات، تصحيح محسن بيدارفر، مؤسسه بروهشى حكمت وفلسفه ايران، طهران، ط١، ١٣٩٦ه.

٩. ـــــــــــ، كتاب التعليقات، تحقيق وتقديم د حسن مجيد العبيدي، دار فرقد، سورية- دمشق، ٢٠٠٩م.

١٠. ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة في الردّ على الجهميّة والمعطلة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤٠٨ه.

١١. آقا بزرك الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٣٦٥ه.

١٢. بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، دار الذخائر للمطبوعات، قم- إيران، ط١، ١٣٦٨ه.ش.

١٣. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مؤسسة التاريخ

العربي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول سنة ١٩٥١م.

١٤. بلانشي، روبير، المنطق تاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

١٥. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق أستاذ شهيد مرتضى مطهري، انتشارات دانشگاه تهران ، ط٢، ١٣٧٥ه.

١٦. البيهقي، علي بن زيد بن محمد، تتمّة صوان الحكمة، https://ar.lib.eshia.ir/40321/1/1

١٧. الخضيري، حمد محمود، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، بحث قدِّم في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ونُشِر في: الكتاب الذَّهبى للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٢م.

١٨. الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، نشر اسماعيليان، قم، ط١، ١٣٩٠ه.ش.

١٩. الشهرزوري، تاريخ الحكماء- نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلاميّة العالميّة، ط١، ١٩٨٨م.

٢٠. الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستاره، قم، ط١، ١٤١٧ه.

٢١. قطب الدين الرازي، شرح المطالع، مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني، راجعه وضبط نصه أسامة الساعدي، مطبعة سليمانزاده، ط١، ١٤٣٣ه.

٢٢. الكازروني، أبو القاسم بن أبي حامد، سُلّم السماوات، تصحيح عبد الله النوراني، ميراث مكتوب، طهران، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.

٢٣. مطهري، مرتضى، الإسلام وإيران، ترجمة محمد هادي اليوسفي الغروي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٩٩٧م.

٢٤. ـــــــــــــ، المنطق، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الولاء، بيروت، ط٢، ٢٠١١م.

٢٥. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٤١٠ه-١٩٩٠م.

٢٦. ـــــــــــــ، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤ه-١٩٩٥م.

٢٧. النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م.

المنجز المنطقي للخواجة نصير الدين الطوسي

د. محمد عبد المهدي الحلو[1]

مُلخّص البحث

لا يستقيم الفكر الفلسفي والعلمي في سابقة الزمن من دون دراسة المنطق، بل حتى الأطباء فيما سلف كانوا يدرسون المنطق، ودخل المنطق في كلّ شيء، علمًا وحياةً، نظريًّا وتطبيقيًّا، وكان من الرواد في الحضارة العربية الإسلامية الذين قدموا إسهامًا واضحًا المعالم في هذه الصناعة ــ كما يسميها ودرج مسالكها ــ الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٧٩-٦٧٢)، ومن الذين قدّموا إسهاماتٍ كبيرةً في الفلسفة والمنطق والحكمة والفلك، وكان حافظًا للحضارة الإسلامية من منهجية الغزو المغولي، وأسس مرصد مراغة الفلكي العالمي في بغداد، وجذب إليه أفاضل العلماء والمفكّرين والفلاسفة.

والبحث يقوم على تتبع المنهج المنطقي له، بما ترك من تصانيف رائدةٍ فيه، وقُسّم على فصلين، الأوّل تناول التصوّرات والتصديقات بمبحثين، والثاني تناول القياس وأشكاله، وأخيرا تم إدراج الخلاصة والمصادر، ومن الله تعالى استمد العون والتوفيق.

المنجز العلمي للشيخ الخواجة نصير الدين الطوسي

لم يكن المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي بعيدًا عن أجواء التصنيف السائد في عصره، وفي ما قبله، بخصوص التصنيفات المنطقية، أو التصنيف في الحكمة بعامة، فهو كتب مختصرًا في المنطق، و شرح مختصرًا لغيره، وألّف

---

١. باحث أكاديمي متخصّص في الفكر الإسلامي / النجف الأشرف.

كتابًا جامعًا فيه، والمختصر هو كتاب التجريد في المنطق، الذي شرحه العلّامة الحِلّي [١]، والثاني هو شرحه الوافي على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا [٢]، وكان للمنطق فيه نصيبٌ من الشرح، أما الأخير فهو ما كتبه في هذا الفن، وسمّاه (أساس الاقتباس) [٣]، وغيرها من النقود والشروح، فهو إذًا لم يكن بعيدًا عن معاصريه، أو مخالفًا لهم فيما تقدّم، لكن كان له وجهٌ ابداعيٌّ تجلّى فيما قدّمه من نظرياتٍ منطقية، أضاف بها، أو خالف السابقين عليه أو المعاصرين له، و قدّم بها منجزًا منطقيًا، شكّل هوية البحث.

ومع أنّ تتبع المنجز المنطقي للمتقدّمين كالخواجة الطوسي ليس من السهولة بحال من الأحوال، وذلك لتشابك الصناعة المنطقية مع سابقيه ومعاصريه وتشابهها أيضًا في الأبحاث والتنظيم والترتيب، فكان بلوغ غور المختلف يخالطه جهد جهيد.

وهذا التنوّع بالتأليف، انعكس على التنوع في البدء بموضوعات هذه الصناعة كما يطلق عليها الخواجة[٤]، فهو عندما يتناول موضوعاتها في كتابه

١. الحلِّي، جمال الدين، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح التجريد، تحقيق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦.

٢. ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم – إيران ، الطبعة الأولى، ١٣٣هـ ش. كذلك: أبو علي، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: كريم فيضي، مطبوعات ديني، قم – إيران، الطبعة الأولى، ١٣٤هـ ش.

٣. الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس ترجمة: منلا خسر، تحقيق: حسن الشافعي وآخر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

٤. في معرض بيانه للتنازع هل أنّ المنطق علم أم ليس بعلم؟ يخلص إلى أنّه صناعة وليس علمًا، وسبب ذلك أنّ موضوعه هو المعقولات الثانية، أما بقية العلوم فموضوعاتها المعقولات الأُوَل. يُنظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٩. وهذا الإشكال والردّ الذي أثاره الخواجة الطوسي كان محاولةً منه لإكمال ما بدأ به الشيخ ابن سينا في كتابه الشفا، بتقديم معالجة لموضوع هل أنّ المنطق علمٌ مستقلٌّ بالذات، أم أنّه مدخل لبقية العلوم. وبغض النظر عن ما قدّمه ابن سينا في الشفا، فإنّ الخواجة يقدّم تفسيراً لهذا الالتباس، بأنّ أيّ علم، لو كان محتاجًا إلى المنطق؛

التجريد، بوصفه الكتاب المختصر في المدخل إلى علم المنطق، يبدأ ببحث الألفاظ، ولكن من حيث الدلالة: التطابق والتضمن والالتزام [١]، ويجاري ابن سينا في شرحه على الإشارات، في بيان الغرض وأهمية علم المنطق، ووجوب الابتداء به، سابقًا في ذلك بكونه آلةً في تعلم سائر العلوم على ما يذهب إليه الشيخ الرئيس [٢]، في حين كان في كتابه أساس الاقتباس مبتدئًا به في بيان أهمية المنطق، وبيان قواعده وأصوله خصوصًا أنّه - المنطق[٣] - قاعدةٌ وأساسٌ للعلوم ولاسيّما الحِكَمية منها.

ومع أهمية علم المنطق، فهو لم يقدّم له تعريفًا إلّا بالرسم، متبعًا بذلك الشيخ الرئيس الذي عرّفه بأنّه: «آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتها عن أنْ يضلَّ في فكره»[٤]. معلّقًا على التعريف بالرسوم إنّما يكون بلحاظاتٍ متعدّدة، فمرةً يكون بالذات، ومرةً يكون بالفعل، وأخرى بالفاعل، وأخيرًا بالغاية، فالكوز مثلًا، عندما يرسم بذاته، فهو وعاءٌ من الفخار، ومن ناحية الفعل آلةٌ قانونية، والآلة هي ما يؤثّر الفعل فعله في منفعل، والتعريف بالغاية هي رسم المنطق بعصم الذهن عن الخطأ والوقوع فيه وهي أخصّ الاعتبارات كما يعبّر[٥].

لاحتاج علم المنطق بذاته إلى نفسه وإلى منطق آخر، وعليه فإنّ بعض العلوم هي من تكون بحاجة إلى المنطق لا جميعها، على حد عبارته، و بعض العلوم كالهندسيات مثلاً فهي بما تملك من نظريات وتحويلها من أوليات ، فهي ليس بحاجة إليه. ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات ج١، ص ٩-١٠.

١. الحِلّي، الجوهر النضيد، ص ٢٢.

٢. ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ، ص ٦-٧.

٣. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٣٠.

٤. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١١، ص ٩.

٥. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٩-١٠.

لكنه يستثمر العلاقة بين اللفظ والمعنى ويضع تعريفًا لعلم المنطق، واصفًا المنطقي بالحاذق، موسّطًا التصوّر والتصديق في تعريفه، واللذين يتمكّن بهما الحاذق من الوصول إلى المعاني، وإذا أشرنا إلى تعريفه، يمكن أنْ نعرف مدى العلاقة بين اللفظ والمعنى من جهة، وتعريف المنطق بالذات، وهو الخلاصة لهذه العلاقة؛ لأنّ عملية الفكر، هي عملية انتقالٍ من أمورٍ معلومةٍ إلى أمورٍ غير معلومة (مجهولة)، أو غير حاضرة، فالتصوّر لا تجري فيه أية عمليةٍ من عمليات الانتقال، فهو وإنْ كان حاضرًا؛ لكنه مجرد عن الحكم، أمّا التصديق الذي لا يفارق الحكم، هو من تجري فيه عملية الانتقال من أمورٍ معلومةٍ إلى أخرى مجهولة، ويشرح الخواجة عملية الانتقال هذه التي عبّر عنها بالفكر، أو حركات الفكر، وهو الانتقال من المبادئ إلى المَطالب ليحصل به الجزم و اليقين وهو ما تبتغيه صناعة البرهان[1].

أما المبادئ التي تعطي الظنّ أو الوضع أو التسليم فهي التي ينتقل منها الذهن إلى الجدل والخطابة والسفسطة، ويفرد الشعر من هذه الصناعات ويخرجه من التصديق؛ لعدم قول الشيخ الرئيس به[2] حتى يبين الخواجة الطوسي، أنّ تعريف المنطق بحسب الذات إنّما هو تعريف ابن سينا: «فالمنطق علمٌ يُتعلَّم فيه ضروب الانتقالات من أمورٍ حاصلةٍ في ذهن الإنسان إلى أمورٍ مستحصلة»[3].

وعلى الرغم من أنّ الخواجة لم يقدّم تعريفًا واضحًا لعلم المنطق في مختصره (التجريد)، وجعل من التصوّر والتصديق فصلًا في صناعة البرهان[4] نجده

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١،ص ١١.

٢. م. ن، ص ١٣-١٤.

٣. م. ن، ص ١٧.

٤. الحِلّي، الجوهر النضيد في شرح التجريد، ص٣٠٠.

اقترب في تعريفه للمنطق من تعريف الشيخ الرئيس بأنّه: «علم المنطق فهم معانٍ يمكن أنْ يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة، وإنّ أيّ معنى إلى أيّ علمٍ يتوصل به، ومعرفة كيفية التصرف في كلّ معنى على وجهٍ يؤدي إلى المطلوب، و على وجهٍ لا يؤدّي إليه، أو إنْ أدّى لا يؤدي على وجهٍ يليق. وصناعة المنطق أنْ يكون مع فهم المعاني، ومعرفة كيفية التصرف، ملكةٌ مقارنةٌ أيضًا لهاتين الفضلتين بحيث يفهم بلا رويّةٍ وفكرٍ أصناف المعاني، ويتمكّن من أنواع التصرّفات، ليقدر على اكتساب أنواع العلوم، ويأمن الضلالة والحيرة، ويقف على مزال أقدام أهل الضلالة»[١]، و لعلّ في إشارته أعلاه (ويتمكّن من أنواع التصرفات ليقدر على اكتساب أنواع العلوم) إشارةً وافيةً لمعرفة ماهية علم المنطق، التي عبّر عنها بأنّها تصوّر، وهو مورد البحث في العرضيات[٢]، أو التي عبّر عنها بأنّها القول الشارح والحجّة، وما يُكتسب به القول الشارح هو التصوّر، وما يُكتسب به الحجّة هو البرهان وهو اكتساب الذاتيات[٣]، وتبين لنا أهمية ودور التصور والتصديق في تعريف وتوضيح علم المنطق وبيان رسمه وماهيته.

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص٣٢.

٢. م. ن، ص ٣٢.

٣. الحِلّي، الجوهر النضيد، ص ٣٠٢.

الفصل الأول : المُعرَّف و الحجة (القضية):

لمّا كان البحث في المنطق ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ أي بين المعرّف والحجّة، كان هذا الفصل موزعًا بين مبحثيهما، لكلٍّ منهما عنوانه ومبحثٌ مستقلٌ بذاته. ولكن اقتصر في مباحث الحجّة على القضية فقط؛ لأهميتها في القياس مادةً وصورة؛ وهو ما لأجله – أي القياس – بأشكاله الأربعة أفرد البحث الفصل الثاني له كما سنبين.

المبحث الأوّل: التصوّرات:

يبدأ الخواجة في كتابه التجريد بـ (اللفظ) عند البحث عن التصوّرات[١]، ويشير العلّامة الحِلّي، شارح التجريد إلى أنّ هناك علاقةً بين اللفظ والمعنى، تتصدّر اهتمام المنطقي، فالمنطقي إنّما يبحث عن المعنى أولًا وبالذات، وعن اللفظ ثانيًا وبالعرض؛ ولذلك عبّر الخواجة عن هذه العلاقة بأنّها علاقةٌ (غير طبيعية)، وأنّ العلاقة الطبيعية إنّما تكون بين المعنى والعين؛ ولذلك قسّم الموجودات على أربعة أقسام: فللشي الواحد وجودٌ في الأعيان ـ العين / الخارج ـ ثم في الأذهان، ثم في اللفظ / العبارة، وأخيرًا في الكتابة، فالكتابة دالةٌ على اللفظ، واللفظ دالٌ على ما في الذهن، والذهن على ما في العين، والدلالة بين الذهني والعيني، دلالةٌ طبيعيةٌ لا تختلف أصلًا، والدلالة بين الكتابة واللفظ، واللفظ والذهن دلالةٌ غير طبيعة؛ كونها تختلف باختلاف الطباع، وبذلك كان مناصرًا لعبارة الشيخ الرئيس في الإشارات، بأنّ بين اللفظ والمعنى علاقةً ما؛ فعبارة (علاقة ما) قدّم لها الخواجة الطوسي تفسيره السابق وأشار إلى معناها، وإلى مثل ذلك ذهب أيضًا في أساس الاقتباس[٢]،

١. الحِليّ، الجوهر النضيد، ص ٢٤.

٢. الإشارات، ج١، ص ٢١-٢٢. وكذلك ينظر: أساس الاقتباس، ص ٣٤.

فالمنطقي لا وسيلة له للتعبير عن المعاني سوى اللفظ، فالمعاني تفهم في قالبها اللفظي، على أنّ هذا الفهم لا يخصّ لغةً دون أخرى، وإنّما يشمل اللغات ككل. ولّما كان لا يخص لغةً دون أخرى، فهو أيضًا لا يخصّ علمًا دون آخر.

وهذه المباحث متراصةٌ ومترابطةٌ فيما بينها، فهي تبحث عن ماهية اللفظ، من حيث التواطؤ والتشكيك، ثم الدلالة والعلاقة بين هذه الألفاظ، مترادفةٌ أو متباينة، واللفظ من حيث الكلي والجزئي.

وأوّل موضوعات هذا الفصل هو الدلالة، وهي توضّح العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهي أبعد الموضوعات عن المنطق[١]؛ لأنّ المنطق هو انتقال أو حركة الفكر من المعلوم إلى المجهول، وهي علاقةٌ غير طبيعية، بين الذهن و المعنى، كالعلاقة بين اللفظ والمعنى[٢]. وإذا كان موضوع الدلالة عند الخواجة يسري وينتظم وفق ما قرّره المناطقة من قبل، فإنّه قد زاد فيها كونها طبيعيةً فيما بينها، أو أنهّا مشتركةٌ في الطبيعة و العقل، أو أنّها وضعيةٌ فقط؛ ولذلك فأنّ الدلالة على أقسام ثلاثة: وضعية وهي الدلالة المطابقية فقط، وطبيعية وهي دلالة (أح أح) علَى أذى الصدر، وعقلية، كدلالة الصوت على صاحبه. وجعل التداخل بين المطابقية و التضمنية، فاللفظ قد يدل على تمامه بالتطابق، و قد يدلّ عليه بالتضمن، إذا كان جزءًا منه، وقد دفع الخواجة هذا التداخل بين الدلالتين، بمفهوم الإرادة و القصد، بقصد الواضع لها وضع اللفظ إزاء المعنى، فما يريده الواضع و يقصده؛ فهو المراد من اللفظ والمعنى[٣]. بالإضافة إلى أنّ الدلالة التضمنية قد تكون عقليةً صرفة؛ لأنّها تدلّ على العام والخاص، كدلالة الممكن على الإمكان العام والإمكان الخاص[٤].

١. الإشارات، ج١، ص ٢٨.
٢. م. ن، ص ٢٢.
٣. الحِلّي، الجوهر النضيد، ص ٢٦.
٤. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٢٩.

وكي لا يقع الخواجة في إشكال بإطلاق الدلالة على اللفظ بأزاء المعنى، وهو نوعٌ من الحمل، بيّن أنّ الحمل هنا إنّما هو حمل المواطأة وليس حمل المحمول على الموضوع حمل الضحك على الإنسان، حمل الاشتقاق.

اللفظ مفرد أو مركّب:

لم ينفرد الخواجة الطوسي عن بقية المناطقة في قسمته اللفظ إلى مفرد ومركب، فهو قد حدّ كلّ منهما بحد، يتوافق مع ما تسالم عليه المناطقة، فالمفرد هو: «اللفظ الذي لم يجعل لأجزائه فيه دلالة أصلًا»[١]، أمّا المركّب فهو: «الذي أجزاءه دالةٌ على أجزاء المعنى»[٢]. ولكن في عرضه لذات الموضوع يقدم إشكالًا يعتمد على تغيير الحدّ المتقدّم للمفهومين أعلاه، وينطلق من ذلك الإشكال من حدّ المفرد، والتعبير عنه بأنّه ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه، وينفي أو يجعل من التعريف الأخير نافيًا للتعريف الأول، بل ويزيد الخواجة في التعريف (ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه)، ويدعو إلى تثليث أقسام اللفظ بدلًا من أنْ يكونا مفردًا ومركبًا فقط، فإذا اعتمدناه كتعريف للفظ، فيكون اللفظ إمّا[٣]:

١. ألّا يدلّ جزؤه على شيءٍ أصلًا، بلحاظ القيد (ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه)، فأضاف الخواجة (أصلًا) ونسب هذا التعريف للمفرد.

٢. وإمّا أنْ يدلّ جزؤه على شيءٍ غير جزء معناه، وقصد بذلك (المركّب) وخاصّة المركّب النحوي نحو (عبد قيس).

---

١. الحِلّي، الجوهر النضيد، ص ٣٢.

٢. م. ن، ص ٣٠

٣. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٣٢.

٣. وإمّا يدل جزؤه على جزء معناه وهو المؤلَّف.

وقد وصف الخواجة هذا النوع من التقسيم بقلة الاعتبار، وأنّ الإجابة على هذا النوع من التداخل تتم بموردين:

المورد الأول: أكّد فيه ألّا تعارض بين التعريف في أصل المفهوم والإرادة، وأثبت ذلك بالقسمة العقلية المردّدة بين النفي والإثبات، فأنت تريد باللفظ الذي (ما لا يدلّ بجزئه على جزء معناه) إمّا أنْ يدلّ على شيءٍ آخر، وإمّا ألّا يدلّ، فإذا كان الأول ــ بأنْ يدلّ اللفظ بجزئه على شيءٍ آخرــ فهو ليس مقصودًا أو مرادًا، أو قد يكون ذلك اللفظ المدلول عليه بجزء لفظٍ محددٍ إنّما هو لفظ بالأساس، وبذلك لا يدلّ جزء اللفظ على جزء المعنى. وعبر الخواجة عن ذلك: «وليس كلامنا فيه»[١]، وإذا كان جزؤه لا يدلّ على جزء معناه فهو المفرد، وأمّا إذا دلّ فهو المركب، وهذا هو المطلوب، وبذلك أخرج النوع الثالث وهو (المؤلّف)، وأضاف الخواجة هنا أنّه لا فرق من وراء هذا التحليل بين التعريفين المتقدّمين[٢].

المورد الثاني: أكّد فيه الخواجة على مفهوم الدلالة الوضعية، وتعلّقها بالقصد والإرادة، فإنّ القصد من المتحدّث، أو ما يتلفظ فيه، وبحسب كلّ لغةٍ من اللغات، إنّما هو ما يحدّد كون اللفظ مفردًا أو مركّبًا[٣].

---

١. الطوسي، م. ن، ص ٣٢.

٢. م. ن، ص ٣٢.

٣. قال الخواجة: " ممّا يتلفظ به، ويراد به معنىً ما، ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال: إنه دالٌ على ذلك المعنى"، م. ن، ص ٣٢.

أقسام المفرد:

وأكد الخواجة أنّ المفرد ينقسم على تامٍ وناقص، والتام يتوزع بين الاسم والفعل، والفرق بين التام والناقص، هي الدلالة بنفسه والدلالة بغيره، فالتام يتم بنفسه، مقرونًا بالزمان وهو الفعل، وبغير الزمان وهو الاسم. أما الذي لا يدلّ بنفسه فهو الحرف، الذي يطلق عليه المناطقة بـ (الأداة)، والغرض من ذكر هذا الأمر، هو النقد الذي وجّهه الخواجة إلى الحدّ الذي صاغه الشيخ الرئيس للفعل خاصّة: « الفعل هو الذي يسميه المنطقيون (كلمة)، وهو الذي يدلّ على معنى موجودٍ لشيءٍ غير معيّنٍ في زمانٍ معيّنٍ من الثلاثة»[1]، وسجّل الخواجة نقدًا وتصحيحيًا على حدّ الفعل المتقدّم بأنّه (غير متناولٍ لجميع ذاتياته)، وخصّ (الفصل) من الذاتيات المفقودة، فتعريف ابن سينا يعبّر فقط عن الجنس، أو ما عبّر عنه الخواجة بأنّه تعريفٌ بالقوّة، وأنّ التعريف بالفعل إنّما هو: « الذي يدلّ على معنى موجودٍ لشيءٍ غير معيّنٍ في زمانٍ معيّنٍ من الأزمنة الثلاثة»، وتصحيح الخواجة يدور حول الاستقلال بالوضع، استقلالا بنفسه، وأنّ التعلّق بالزمان يغنيه الشيء المتعلّق به، والذي هو الفاعل، فكان تعريف الفعل عنده: «لفظٌ مفرد، يدلّ بالوضع، على معنى مستقلٍّ بنفسه، ويتعلّق بشيءٍ لا يعينه في زمانٍ من الأزمنة الثلاثة، يعينه ذلك التعلق»[2]، وهو بذلك يعود إلى الأشياء الأربعة، التي تشترك بها الأقوال الثلاثة (الاسم، الفعل، الأداة)، والأشياء الأربعة التي ذكرها الخواجة الطوسي هي: (اللفظ المفرد، يدلّ على معنى، أنْ يكون بالوضع، أن يكون متواطئًا)، لكن يمتاز الاسم عن الفعل بشيئين: **الأول**: أنْ يكون معناه مستقلًا مرتبطًا بالغير (الفاعل)، **والثاني**: أنْ يكون الفعل

١. ابن سينا، الإشارات،ج١، ص ٣١.

٢. م. ن، ص ٣٦.

مستقلًّا، لكن الارتباط ليس بالفاعل بل بغيره، وهذا ما يفضي إلى حقيقةٍ واحدةٍ، وهي: ارتباط الفعل بالغير، كونه مستقلًا بنفسه[١].

وكما أنّ الخواجة الطوسي، قد أدخل البلاغة في المنطق عند بيان نسبة الألفاظ إلى المعاني، فهو قد أدخل النحو أيضًا عند حديثه عن اللفظ المركب، بكونه مفردًا أو مركبًا، فإنّ من المفرد الاسم الذي قد يكون مفردًا أو مركّبًا، و الذي قد يكون جامدًا أو مشتقًا، والفعل الذي له شروطٌ أربعةٌ خاصّة به، اختلفت عن الشروط الأربعة المشتركة بينه وبين الاسم والحرف، وهي: المعنى ومحله، والحدث وزمانه؛ فإنّ المحلّ هو الفاعل في النحو. ثم إنّ في كثيرٍ من اللغات ـ كما وضّح الخواجة ـ يكون الفعل فيها مشتقًّا من الاسم. كما أنّ الخواجة يميّز بين الفعل والفعل الناقص، (الكلمات الوجودية) كان وأخواتها، وهو يفترق عن الاسم بالحدوث والزمان[٢].

الكليات الخمسة:

لم يكن الشرح الذي قدّمه الخواجة على منطقيات الإشارات مجرد استعراضٍ لمفاهيم هذا الموضوع، وإنّما كان أيضًا وبجدارة مناقشةً لنظريات سابقة، والردّ عليها، وقد سبقه الشيخ الرئيس في التنبيه إليها، في حين أنّ بعض المناطقة المتأخّرين حين يذكرون الحدّ (الواقع في جواب ما هو) فإنّهم يخلطون بين الكليّات الخمسة، ويعتقدون أنّ كلّ كلي من هذه الكليات إنّما يقع جوابًا عنها، دون أنْ يميّزوا أنّ الواقع في (ما هو) حصرًا، إنّما هو الجنس والفصل[٣].

---

١. م. ن، ص ٣٥.
٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٤٢.
٣. الطوسي، شرح الإشارات، ج ١، ص ٦٧.

وكذلك يشترط الخواجة في التعريف ألّا يكون إلّا بالمساوي، ويؤكّد أنّ المساوي إنّما هو الغاية في تحصيل التعريف، وأن الأعمّ إنّما يقع في طريقه[١]؛ لذلك انتقد الخواجة الطوسي ـ متبعًا بذلك ابن سينا ـ المناطقة الذين اتبعوا المعلم الأوّل في دراسة الأجناس وترتيبها، عاليها وسافلها ومتوسطها، وأكّد الخواجة أنّ هم المنطقي ليس هو النظر في ما تقدّم؛ وإنّما ما يحتاج إليه في دراسة التعريفات والحدود من تلك المعرفة بالأجناس وأنواعها، فلولا معرفة الجنس عاليه وسافله ومتوسطه لما أمكن إجراء التعريف، ومعرفة الأنواع، وإرجاعها إلى أجناسها، وتمييزها بفصولها، إذا كان معرّفها ذاتيًا، وكذلك لا يمكن معرفة التصديقات التي تبتني عليها، فليس الغرض معرفة تلك الأجناس ولا سيما مراتبها نتيجةً لكثرتها وصعوبة حصرها[٢]. ولكن مع ذلك نجد أنّه بحثها في مختصره التجريد[٣].

وجعل الخواجة من السؤال بـ (أي)، والتي يُسأل بها المناطقة عادةً عن الفصل جعلها سؤالًا عن (الجوهر)، وشرع العلّامة الحِلّي في بيان أنّ المقصود في الجوهر: إنّما هو للتمييز بين الفصل المميز الذاتي وبين الخاصّة المميز العرضي[٤].

ومن اللافت للنظر أنّ الخواجة الطوسي فيما قدّم من مصنفاته المنطقية؛ لم يقدّم تفصيلًا أو إجمالًا لموضوع (النسب الأربعة) بعد مباحث الكلي، وتجاهلها كليّا في مصنفاته، وكأنّها خارجةٌ عن الموضوع المنطقي، مع أهمية هذا الموضوع في بيان (التعريف)، والتصوّر الصادر عنه. وكذلك شارحه

---

١. م. ن، ص٦٨.
٢. م. ن، ص٨٣-٨٤.
٣. الحلي، الجوهر النضيد، ص ٤٩-٦٣.
٤. م. ن، ص ٤٦.

العلّامة الحِلّي لم يتطرّق إلى هذا الموضوع، ولم يقدّم تعليلًا شافيًا لإغفاله لها. ولربما لا نجد ما يفسّر لنا هذا الإغفال، سوى أنّ الخواجة سار على ما سار عليه ابن سينا في الشفاء والذي انتقل فيه من الإيساغوجي - المدخل إلى كتاب المقولات، متبعًا بذلك ابن سينا أرسطو في مجموعته المنطقية، ومن الجدير بالذكر أنّ القطب الرازي ذكر (النسب بين الكليين في كتابه شرح المطالع)[1]، لكنّه لم يبين أسباب فقده في الكتب المتقدّمة عليه- كما لم يتّضح لنا أسباب إيراده له، على أنّ المقارنة بين مفهومين كليين تُعدّ شرطًا لازمًا بل ضروريًا للتفكير[2].

١. القطب الرازي : شرح المطالع ، ج١ ، ص ٢٦٠.

٢. علي أصغر، خندان، المنطق التطبيقي، ترجمة: محمد حسن الواسطي وعبد الرزاق سيادت الجابري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٥٢.
واللافت للنظر أيضًا أنّ كتابًا موسوعيًا كبيراً (موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب)، والذي بلغت فيه المصطلحات المنطقية ٢٩٠٠ مصطلح، لم يشرْ في كثيرٍ من مواده ذات العلاقة إلى موضوع النسب الأربعة، فلو دققنا النظر إلى الحرف (أ) لم نجد ذكرًا لها، ولا كذلك في حرف (ن)، بل نجد أنّ النسبة هنا وقعت في مقولة (الإضافة) ولكن نجد إشارةً إليها في الحرف (ك) تحت مقولة (الكلي)، ذكر فيها موضوع الكلّيين المتساويين، يوضح فيها نسبة الكلّي إلى كلّي آخر إنْ كانا متساويين، فالنسبة بينهما التساوي، وإلا التباين، وإنْ صدق أحدهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر، فهو العموم و الخصوص مطلقًا، أو بعض ما يصدق عليه الآخر فهو العموم والخصوص من وجه، وعند مراجعة رمز المصدر: (ن ، ش) والذي يقصد به شرح الشمسية للكاتب القزويني. ينظر: جبر، فريد، وآخرون موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص xix في معرفة رمز (ن، ش) من ص ١ – ص ١٣٨ مادة (أ)، وكذلك من ص ١٠٥٣-ص١٠٨٢ مادة (ن)، وكذلك مادة (الكلي) ص ٧٥٢.
وقد ورد هذا المعنى للنسب الأربعة أيضًا تحت مادة (م) مصطلح (المفهوم)، بإنّ كلّ مفهوم إمّا يباين مفهومًا آخر وإمّا يساويه وإمّا يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ من جهة أو مطلقًا. وقد أشار إلى الرمز (م، ط) وهو مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق للأرموري وقد ورد هذا النصّ بتمامه في لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار. ينظر: المصدر السابق، ص ٩٤٦-٩٤٧ . وكذلك ينظر: الرازي، قطب الدين، محمد بن محمد، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، تحقيق: علي أصغر جعفري دلني، انتشارات دانشكاه طهران، الطبعة الأولى، ١٣٩٦، ص ١٠٤.
نعم ورد في نصوصٍ ذكرها الفارابي علاقة الأعم والأخص والتساوي، ولكن هذه النسب لم تذكر في معرض موضوعٍ النسب الأربعة، وإنّما ذكرت في بيان إمكانية وجواز حمل الأعم على الأخص، كحمل الحيوان على الإنسان كون الحيوان أعم والإنسان أخص، وحمل الإنسان على الحيوان، هو

المبحث الثاني: التصديقات – القضية:

يتابع الخواجة ابن سينا في الشفاء في مقدّمته عن التركيب الخبري، وأنواع الوجودات، والحاجة إليها. ذكر ابن سينا أنّ الحسّ هو الوسيلة إلى ما في العالم الخارجي من الموجودات وما يُحسّ به، و لو غاب عن العين لارتسم في الذهن، وهذا الارتسام يقتضي التجريد عن المشخّصات، وهذا هو الفرق بين الوجود الحسّي (الخارجي)، والوجود العيني (الذهني)، وهذه المجردات ولغرض الحاجة إلى الغير للمحاورة، أُخترع الصوت لتبادل هذه المعاني الذهنية، ولكن الصوت مع خفته وسرعته يستمر لمدّةٍ زمنية، فيفتقر إليه من يأتي؛ فكان لابدّ من وجود اكتشافٍ آخر يتم به التحاور، فعمد الإنسان إلى الألفاظ، التي هي: إمّا بتوقيفٍ وتعليمٍ منه تعالى لمعلِّمٍ أول علّمها الناس، وإمّا تم الوضع به من قبل واضعٍ، فكانت الألفاظ هي المعبّرة عن المعاني التي ترد في الذهن، وكانت الكتابة تعبيرًا عن الوجود اللفظي المتقدّم.

ما عبر عنه الفارابي، بأنّه حمل (غير مطلق)، والتساوي في الحمل هو ما قصد به حمل الناطق على الإنسان. ينظر: الفارابي، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص ٦١ -٦٤.

ويظهر و من خلال البحث أنّ القزويني الكاتبي هو أول من أورد هذا الموضوع؛ وذلك لأنّ القطب الرازي قد سجّل عليه نقدًا، مفاده أنّ نقيضا الإمكان العام والشيء، هما اللاممكن بالإمكان العام واللاشيء، وهما مفهوما كليان، لا تصدق بينهما النسب الأربعة، فإنّ هذا النقد لم يكتبه القطب الرازي في شرحه للشمسية وإنّما سجّله في نقده على شرح مطالع الأنوار، ينظر: الرازي، محمد بن محمد القطب، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: محسن بيدافر، انتشارات بيداء، ايران قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ ، ص ١٧٠ -١٧٥. وينظر أيضًا الرازي، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، تحقيق: علي أصغر الجعفري: مؤسسة انتشارات دانشكاه، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٦ شـ، ص ١٠٤-١٠٥، حيث سجل القطب الرازي نقده بما نصه: «وفي هذا الحصر إشكال: وهو أنّ نقيضي الإمكان العام والشيئية لاشكّ في كونهما مفهومين، وليسا متباينين، وإلا لكان بين عينيهما مباينةٌ جزئية، ولا متساويين؛ لأنّهما لا يصدقان على شيءٍ أصلاً، ولا بينهما عمومٌ مطلق؛ لأنّ عين العام يمكن أنْ تصدق مع نقيض الخاص، ولا يمكن صدق أحدهما على عين الآخر، ولا من وجه، لاستدعاء صدق كلّ واحدٍ منهما مع نقيض الآخر».

ومن هنا نجد أنّ ابن سينا يجعل من مبحث الدلالة وسيلةً لمعرفة العلاقة بين هذه الوجودات الأربعة: الحسية / الخارجية، العقلية / الذهنية (المعاني)، الوجود اللفظي، الوجود الكتبي. بأنْ يجعل ما في الذهن يدلّ على ما في الخارج دلالةً طبيعة، لا تختلف بين الدال والمدلول، أمّا ما بينها – المعاني واللفظ – فإنّ المدلول عليه (المعنى) غير مختلف، لكن اللفظ مختلف، والحال كذلك في العلاقة بين الدال والمدلول الكتبي فالدال والمدلول بينهما مختلف[1].

فبعد أنْ يبيّن الخواجة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وبالصورة نفسها التي عرضها، إلا إنّ الخواجة يزيد في الدلالة إيغالًا، بأنّ من دلالة اللفظ على المعنى دلالة وضعية، ودلالة الكتابة على اللفظ وضعية أيضًا، وأطلق على هذه الدلالات تسمية الوجود، فوجودٌ كتبي يدلّ على وجودٍ لفظيّ يدلّ على وجود المعنى الذي بدوره يدلّ على الوجود الخارجي، والدلالات ثلاث كما يصورها الخواجة:

١. دلالة المعنى – الصورة التي في الذهن – على العين – الموجود الخارجي وهي دلالةٌ طبيعيةٌ لا تختلف ولا تتخلّف.

٢. دلالة اللفظ والعبارة المنطقية على ما في الذهن – الصورة الذهنية وهي دلالة وضعية.

٣. دلالة الكتابة على اللفظ وهي وضعيةٌ أيضًا.

فالدلالة الأولى دلالة المعنى على العين، دلالةٌ طبيعيةٌ لا تختلف باختلاف الأزمان والأمم، والدلالة الثانية دلالة اللفظ على المعنى والدلالة الثالثة دلالة الكتابة على اللفظ دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأمم والأزمان[2].

---

١. ابن سينا موسوعة الشفاء، المنطق، كتاب العبارة، ص ١ – ٥.
٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٨٤-٨٥.

وهذا يعيدنا إلى السطور الأولى التي انطلق منها الخواجة في أنّ الألفاظ إنّما وضعها العقلاء ليستدلّوا بها على المعاني دلالةً وضعية، واهتم منها بالقسم الأول الذي هو الدلالة المطابقية، دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له وهي الدلالة الوضعية الوحيدة من بين الدلالات الأخرى الباقية والتي لا مدخلية للعقل فيها[١].

لينطلق الخواجة إلى بيان أنّ الألفاظ كما أنّ منها ما هو مفرد، وأنّها مادة للتصور، فإنّ الألفاظ إذا ما تركّبت بنحوٍ خاص، نحو (حملي) يطلق عليها بـ(التركيب الخبري) الذي يمكن الحكم عليه بالصدق أو بالكذب، فالقول عند الخواجة إمّا تام وإمّا غير تام، والتام هو الذي يعرض له لذاته الصدق أو الكذب، أمّا غير التام فهو كالمركّب التقييدي، وهو كالقول بأنّ الإنسان (حيوان ناطق)، وهذا القيد خاص بالإنسان دون سائر أنواع الحيوان[٢].

ويشير الخواجة الطوسي إلى مسألة تمت إثارتها من قبل بعض المناطقة، وهي مسألة (الدور) عند تعريف القول الخبري بأنّه متوقفٌ على معرفة الصدق والكذب، كما أنّ الصدق والكذب متوقفان عليها أيضًا، ويرى أنّ تعريف الخبر بالصدق أو بالكذب لا يشير إلى دور البتة، وإنّما الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للقول الخبري، وبهما يتم تمييز القول الخبري عن غيره من الأقوال التقييدية والإنشائية، والذين لا يتم بهما الحكم على التركيب بالصدق أو بالكذب، والحجّة التي قدّمها الخواجة من أنّ الصدق والكذب أعراضٌ ذاتيةٌ للتركيب الخبري بينةٌ بذاتها ولا تحتاج في بيانها للتوقّف على شيءٍ آخر مثل الخبر[٣]. وإنّ التعريف بالدور يلزم منه أنْ يتوقّف تعريف الأوّل على

١. م. ن، ص ٣٥.
٢. الحِلّي، الجوهر النضيد، ص ٧١ - ٧٢.
٣. الطوسي، شرح الإشارات، ج ١، ص ١١٢-١١٣.

الثاني وتوقّف الثاني على الأوّل مع الاتحاد في جهة التوقّف[١]. وأضاف أيضًا أنّ تعريف الخبر بالصدق والكذب إنّما هو تعريفٌ بالرسم وليس بالحدّ كونهما عرضًا ذاتيًّا والإشارة بهما إنّما تحديدٌ لنوعه عن بقية التراكيب التي لا يحكم بهما بالصدق والكذب[٢].

والقضية هي القول، وهو ما يسمّى بالحمل أيضًا، كحمل الحيوانية على الإنسان، وهذا في حال الإيجاب، فنقول الإنسان حيوان، وكذا في حال السلب الذي هو عدم الحمل أيضًا يطلق عليه الخواجة حملًا: « ما يعدم الحمل فيه، أعني السالبة، يسمّى أيضا حمليًّا؛ لإنّ الأعدام قد تلحق بالملكات في بعض أحكامها[٣]، ثم إنّ الفارق الذي يجعله الخواجة بين المركبين التقييدي والخبري أنّ التقييدي يكون في باب الأقوال الشارحة (التصوّرات)، أمّا الثاني التركيب الخبري فإنّه من مباحث الحجّة[٤]، وجعل الخواجة التركيب الخبري مكونًا من مفردين، الموضوع واشترط فيه أنْ يكون (اسمًا) خاصّة، وبتعبيره: «هو اسم لا محالة»[٥]، والثاني هو المحمول والذي يمكن أنْ يكون اسمًا أو فعلًا، والثالث الرابط بينهما، والذي قد يكون ظاهرًا أو مضمرًا في اللغة العربية، وظاهرًا في غيرها كالفارسية[٦].

أمّا الأداة فلا يمكن أنْ تكون داخلةً في تكوين الخبر لعدم استقلاليتها[٧]، لكنّه وضّح العلاقة بين الموضوع والمحمول: «وكلّ قضية تشتمل على جزئين:

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٨٩.
٢. الطوسي، الإشارات، ص ١١٢-١١٣.
٣. الطوسي، الإشارات، ص ١١٤.
٤. ينظر، الطوسي أساس الاقتباس، ص ٨٨.
٥. الحلي، الجوهر النضيد، ص ٧٣.
٦. م. ن، ص ٧٤.
٧. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٨٩.

ما يحكم عليه وما يحكم به»[١]، ونبقى مع الخواجة في مفهوم القضية وفي دلالة اختلاف المصطلح عنده، فهو بعد أنْ يستطرد في ذكر التركيبة من المفردين، أو المركّب، يوضح الفرق بين عدة مصطلحات، وأنّ لكلٍّ منها مدلولها الخاصّ بها، فالقول الجازم والإخبار وكذلك الخبر، والحكم، والقضية، وإنْ كانت جميعها تدلّ على المركّب الخبري؛ لكن لكلٍّ منها معنى لإزائه، فإذا كان التصديق يخصّ أحد الطرفين المتناقضين بما يوجب القطع والبت، فالشمس طالعة، أو إنّها ليست بطالعة، فإذا صدقنا أحد طرفي النقيض كان الحاصل قولًا، وإذا أردنا به إعلام الغير كان إخبارًا، وإذا أردنا أنْ نتحقق من الصدق أو الكذب لذات الخبر، وليس لأجل الإخبار، كان القول خبرًا، وإذا أردنا إزالة التوهم والالتباس به كان حكمًا، وإذا أردنا النفي أو الإثبات كان قضية[٢]، وهي ميزة افترق بها عن ابن سينا.

ومّما امتاز به أيضًا استعماله للألف واللام في لغة العرب، إذ جعل ابن سينا منها دالةً على القضية الطبيعية، فلا يمكن تحديد نسبة الحكم فيها، عندما نقول: الإنسان عام، فهي هنا لا تدلّ على (الكل) عنده، وقد تدلّ على القضية المخصوصة عندما يدخلها على الفكرة المقصودة كقولنا (الرجل)[٣]. لكن الخواجة وضّح أنّها عند دخولها على القضية الطبيعية فهي إمّا أنْ تصيّرها قضيةً مهملةً، وإمّا قضيةً محصورةً بجزئيها الكلية أو الجزئية، وإمّا قضيةً مخصوصة، ويقدّم لذلك أمثلةً يستدل بها على مطلوبه، فعند قولنا: (الإنسان هو الضحاك) فهي تدلّ على الإهمال، واللام هنا للاستغراق، لكن ما قصد منها تعيين طبيعة الإنسان بأنّه ضحاك، كما يمكن للام الاستغراق أنْ تحدد

١. الحِليّ، الجوهر النضيد، ص ٧٣.
٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٨٩-٩٠.
٣. ينظر، ابن سينا، الإشارات، ص ١١٩.

القضية المحصورة الكلية أو الجزئية كقولنا الإنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان، أما إذا دخلت على المفرد فهي هنا لام العهد وليس لام الاستغراق نحو محمد الرجل[١].

إنّ الخواجة في معالجته لموضوع (القضية المهملة)، وما ادّعاه ابن سينا من أنّ صيغتها العامة تدلّ على الكلية، فاستطرد بأنّ هذا الادّعاء ادعاءٌ ساذجٌ كما يظنّ به بعضهم، فالخواجة يشير بأنّ القضية المهملة لا تدلّ بصيغتها على المهملة وكما يؤكّد ما تطرق إليه الشيخ الرئيس بأنّ الكلية منها تستوجب الجزئية لا العكس، فالجزئية من القضية المهملة صادقة على كل حال. أمّا القضية الكلية فهي تتراوح في احتمالية الصدق والكذب؛ لذلك كانت المهملة في قوة الجزئية[٢]؛ لذلك عدّ مثل القضايا المهملة قضايا لا يمكن استخدامها في العلوم أو في صناعة البرهان، ومثل ما شمل الحكم القضايا المهملة فهو أيضًا يشمل القضايا المخصوصة، وعلل عدم استخدامها في البرهان؛ لأنّه لا بدّ أنْ تكون مقدمة البرهان مشتملةً على الصدق، وإخراجه لمثل القضايا المخصوصة أو الشخصية؛ لأنّها لا دوام لها[٣]. وبذلك توصل إلى أنّ القضايا المعتدة في العلوم هي القضايا المحصورة فحسب.

يعقد الخواجة فصلًا مهمًّا يبيّن فيه مفهوم القضايا أو استخلاص أجزائها متبعًا بذلك للشيخ الرئيس، لكنه اختلف عنه في أنّ ابن سينا انتقل من بيان تأثير الحكم الكلي على الأفراد أو على بعضها إلى بيان التناقض والتداخل والتضاد وما تحته في القضايا[٤]، في حين وسّع الخواجة وزاد في القواعد التي

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ١٠٦. وكذلك الإشارات، ج ١، ص ١٢٠.

٢. الطوسي، الإشارات، ج ١، ص ١٢١.

٣. الحِلّي الجوهر النضيد، ص ١٩٨ وكذلك ينظر الطوسي، أساس الاقتباس، ص ١٠٦.

٤. ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرين، ج ٧ منشورات ذوي القربى،

تتيح لمتعلم المنطق تحقيقَ مفهوم القضايا وأجزائها، وأدخل أيضًا مقارنةً مهمّةً باستعمال (الحروف) في اللغتين العربية والفارسية للدلالة على السلب أو الحصر أو الإهمال، لكن بعض الشروط التي ذكرها في بناء القضية ــ كما سيتضح ــ ناقشها في مبحث الألفاظ في تحديد اللفظ المختصّ بدلًا من المشترك، أو المنقول أو الحقيقة أو المجاز في بناء ركني القضية (الموضوع والمحمول). إلّا إنْ نحمل ماذكره على أنّه زيادةٌ في الشرح والتفصيل، بلحاظ أنّ ما ذكره من مجموعة الشروط (الإحدى عشر) جاءت في كتابٍ وضع للمبتدئين وليس للمختصين. كما إنّه لم يذكر شيئًا في هذه الشروط في تجريده أو في شرحه للإشارات.

يتّخذ الخواجة من مفهوم الإنسان موضوعًا ليحدّد به مجموعةً من المفاهيم المحمولة عليه، فهو بغض النظر عن العموم أو الخصوص يعبّر عنه بـ (الكلّي الطبيعي)، وإذا عُمّم وأُشير إليه فهو كلّي منطقي، وبهما معًا يكون كليًّا عقليًّا، لكن أيضًا ما يفيد العموم والخصوص ودخول السور عليه في قضيةٍ كلّيةٍ أو جزئية، ليكون عامًّا في الأوّل يُحمل على كلّ فردٍ من أفراده، ويكون مختصًّا في الثانية، يُحمل على بعض أفراده دون بعضها الآخر، وإذا جُرِّد من اللواحق كان موضوعًا للقضية المهملة، وإذا عُني بفردٍ خاصٍّ منه كان موضوعًا للقضية الشخصية[١].

وهنا يشير الخواجة إلى أنّ الموضوع لابدّ أنْ يُحدّد معناه بالفعل كي ينطبق انطباقًا تامًا على اللفظ المراد منه، فإذا قلنا مثلاً لفظة (السرير) فلابد أنْ تنطبق على ذات السرير بالفعل من دون جهة القوة، فهو هنا يضيف قيدًا جديدًا في دلالة اللفظ على المعنى، وإنْ كانت الدلالة مطابقية، لكن لابد أنْ تكون

قم – إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٤، ص ٤٦-٤٨.

١. أساس الاقتباس، ص ١٠٨.

الدلالة بالفعل لا بالقوة فعندما نقول: (إنّ كلّ إنسان كاتب) فالدلالة هنا بالقوّة؛ لأنّ بعض الناس ليس لهم القدرة على الكتابة، أما لجهل موضوع الكتابة أو لفقدانهم أصابعهم مثلًا، بل إنّ القول: (كلّ إنسان كاتب) يعني بالفعل من لهم القدرة على الكتابة ومسك القلم: «كالكاتب حيث يطلق على من يكتب بالفعل ، وعلى من يعرف صنعة الكتابة ولا يكتب»[١].

والاعتراض الذي نورده هنا ــ كما تقدم ــ أنّ مثل هذا الموضوع قد وضعت أسسه في مباحث الألفاظ، وتطرّق الخواجة إليه قائلًا: «فاللفظ الواحد تارةً يدلّ على معنى واحِد فقط وأخرى على معانٍ كثيرة ...»[٢]. لكن لم يتطرّق الخواجة هناك إلى أنّ اللفظ المستعمل لابد أنْ يدلّ على معنى واحدٍ يخصّه، بل تطرّق هنا إلى الشروط السبعة لتحديد اللفظ، لكن ليس الغاية منه هو تحديد اللفظ بدلالته على المعنى فقط، بل لتخصيص وتحديد ما تدلّ عليه القضية مجتمعةً[٣]، فهو قد أقرّ بأنّ اللفظ لابد أنْ يدلّ على معناه بالمطابقة[٤]، وهو أرجع من ضمن الاحتياطات العشرة، ستّة منها يخصّ الموضوع والمحمول، أي تخصّ كلّ واحدٍ منهما، وأربعة مشتركة في ما بينهما معًا، وأهمها هي أنّ لفظَي المحمول الموضوع إذا وقع فيهما اشتباهٌ أو اشتراكٌ لابدّ أنْ يعلم في أي معنى يستعمل، وأيضًا لابدّ أنْ نحدده هل أنّه بالقوة أو بالفعل[٥].

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ١٠٩ .
٢. م. ن، ص ٣٦.
٣. م. ن، ص ١١١ .
٤. الحلي، الجوهر النضيد، ص ١٢٠
٥. أساس الاقتباس ،ص ١١١.

الفصل الثاني: القياس وأشكاله

المبحث الأول: تركيب القياس وشرائطه

إنّ ما يقودنا للبحث عن القياس، هو الابداع المقدّم من قبل الخواجة في هذا الموضوع، بما مثّل اختلافًا عن السابقين عليه أو المعاصرين له، ولا سيّما الفلاسفة والمناطقة الكبار كأمثال ابن سينا، والذي اعتمده الخواجة كثيرًا، أو الفخر الرازي في نقد الخواجة له في بعض التصانيف المنطقية، كما في نقد المحصّل، أو في شرحه للإشارات والتنبيهات، إذ عبّر عنه الخواجة بالفاضل الشارح.

ولا يختلف تعريف القياس الذي قدّمه أرسطو في (أنالوطيقا الأولى)، عمّا قدّمه ابن سينا في الشفاء سوى في الصياغة، مع الاتفاق في المعنى، فالقياس عند أرسطو هو: « قولٌ إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيءٌ ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»[١]، والقياس عند ابن سينا هو: «قولٌ إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيٌء آخر غيرها من الاضطرار»[٢].

و كما لا يختلف تعريف القياس بين المناطقة، كذلك لا يُختلف في أقسامه، من حيث إنّه يقسم على القياس والاستقراء والتمثيل، بل إنّ ابن سينا يجعل

---

١. ارسطو، كتاب القياس، النص الكامل لمنطق ارسطو، ج١، تحقيق: فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ١٤.

٢. ابن سينا، موسوعة الشفاء، المنطق، القياس، ج٨، تحقيق: سعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم – إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ، ص ٥٤. وعرفه الفخر الرازي بأنّه: "عبارةٌ عن قول مؤلَّف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر". المنطق الكبير، تحقيق: طورغود آق يوز، دار فارس، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢، ج٢، ص٦.
وقد عرّفه الخواجة الطوسي قائلاً: "القياس قولٌ مشتملٌ على أزيد من قول جازم واحد، بحيث يلزم من وضع تلك الأقوال بالذات قولٌ آخر جازمٌ معين على سبيل الاضطرار" . أساس الاقتباس، ص ١٩٧. وقريبٌ منه في التجريد، ينظر: الجوهر النضيد، ص ١٦٢.

من القياس هو المنطق، ويجعل من المدخل (قاطيغورياس)، أو العبارة (باري ارمينياس) من العلوم الممهِّدة والمساعدة لتعلم المنطق؛ ولذلك فهو يؤكّد بأنّ لا حاجة «إلى جميع المنطق في جميع المنطق»[١]. وإنّما الحاجة إنّما تكون لمعرفة صناعة القياس التي تصل بها إلى البرهان، بل يعدّه الفخر الرازي جزءًا من الحجّة، والحجّة عبارة عن قولٍ مؤلَّفٍ من عدّة أقوالٍ يلزم منه التصديق المطلق، وهو على أنواعٍ ثلاثة، فإذا أردنا أنْ نستدلّ بالأعم على الأخصّ فهو القياس، وأمّا إذا أردنا الاستدلال من الأخص إلى الأعم فهو الاستقراء، وأما التمثيل فهو الاستدلال من الجزئي إلى الجزئي[٢].

ويجعل الخواجة الغرض من معرفة الأقوال الجازمة، التي تم تأليفها من الألفاظ المفردة، معرفة كيفية اكتساب المعارف، وذلك هو القياس بما مرّ في تعريفه[٣]. فالقياس إذًا بلحاظ الأهم يُقسم أيضًا على قياسٍ اقترانيّ وآخر استثنائيّ، والأخير هو ما يُذكر قسمٌ من النتيجة فيه مع شبهه بالشرطية، وتكون النتيجة مذكورةً فيه بالفعل، أما الاقتراني فهو الذي يتألّف من مقدّمتين، والنتيجة ليست مذكورةً فيه بالفعل، وإنّما تكون مذكورةً في المقدّمتين بالقوّة، يعبّر عنهما بـ(صورة القياس) اللذين يلزم من تركيبهما النتيجة[٤]. ومع ذلك فإنّ القياس الاقتراني إما أنْ يتكون من حَمْلياتٍ فقط، وإمّا من شَرطياتٍ منفصلاتومتصلات، وإمّا يتركب منهما؛ فيكون إما من حملياتٍ ومتصلات، وإمّا من حملياتٍ ومنفصلات، وإمّا من متصلاتٍ ومنفصلات.

---

١. ابن سينا، الشفاء، القياس، مصدر سابق، ص ١٧.

٢. الفخر الرازي، أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسين، المنطق الكبير، تحقيق: طُور غود آق يوز، دار فارس، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢. ج٢، ص ٥.

٣. الطوسي، أساس الاقتباس، مصدر سابق، ص ١٩٧. والجوهر النضيد، ص ١٦٢، والإشارات والتنبيهات ج١، ص ٢٢٩.

٤. الطوسي، أساس الاقتباس، مصدر سابق، ص ١٩٩.

لكن للقياس مجموعةً من الشرائط العامة، والشرائط الخاصّة التي تخصّ كلّ شكلٍ من أشكاله، مع أنّ هناك نوعًا من الاختلاف بين المناطقة في تركيب المقدمتين (الصغرى والكبرى)، فهذا الخونجي يُصرّح بأنّ الفخر الرازي اعتمد في تركيب الحدود على أساس المقدّمات وما يجري بين الحدود من العموم والخصوص المطلق أو من وجه، أو التساوي أو التباين، بين الحدود الثلاثة[١]، في حين أنّ موضوع النسب الأربعة لم يتطرّق إليه الخواجة كما مر آنفًا، لكنه تطرّق إليه عند تركيب القضايا، فكلّ مفردٍ يحقّ له أنْ يكون جزءًا من القضية إذا كان بين الحدّين نوعٌ من الترابط، عبّر عنه الخواجة بـ(الحمل). فإذا أمكن حمل أحدهما على الآخر حملًا كليًّا عبّر عنه بالإيجاب الكلّي، وهو بمعنى العموم والخصوص المطلق، وإذا أمكن حمل الأوّل على الثاني، وحمل الثاني على الأوّل، كحمل الإنسان على الناطق، وحمل الناطق على الإنسان فهو ما عبّر عنه بالتساوي، وأما إذا أمكن حمل أحدهما على الآخر من دون حمل الآخر على الأوّل فهو ما يعبّر عنه بالعموم والخصوص من وجه، أما إذا لم يتمكن من حمل أحدهما على الآخر هو ما يعبّر عنه بالتباين[٢].

والفارق هنا، أنّ الخونجي أشار إلى موضوعات النسب الأربعة ومدخليتها في تركيب مقدّمات القياس، في حين بحثها الخواجة بانفرادها في تركيب المقدّمة الواحدة، بمعنى أنّ الخونجي جعلها جزءًا مقدّمًا من مباحث القياس، لكن الخواجة جعلها جزءًا من مباحث القضايا.

وتعد الشرائط العامة أكثر الموارد اتفاقًا بين المناطقة، وإنْ انفرد بعضهم فيما يكون من مقدمةً صغرى سالبةً، وكبرى جزئية[٣]. والشرائط العامّة هي:

١. الخونجي، أفضل، كشف الأسرار، ص ٢٥١.

٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ١٣٨.

٣. أشار الساوي إلى أنّ هذا الشرط لا يكون إلّا إذا كانت مادته ممكنةً ولا عبرةً في غيره. ينظر

١. لا قياس – لا إنتاج من جزئيتين.

٢. لا قياس – لا إنتاج من سالبتين.

٣. لا إنتاج أو قياس من صغرى سالبة، وكبرى جزئية.

٤. والنتيجة تتبع أخس المقدّمتين في الكم والكيف. وقد خصّصوا الكم والكيف؛ وذلك لأنّ النتيجة لا تتبع أخسّ المقدّمتين عند افتراض الجهة مع الكم والكيف كما تظهر من القياسات ذات الجهة.

وكي نتعرّف على مقدار الإنجاز والإضافة التي قدّمها الخواجة في الشكلين الثالث والرابع، كان لا بدّ من استعراض الأشكال الأربعة، ومعرفة الشروط اللازمة لكلّ مقدّمةٍ من مقدماته، مع بنائه في الصورة القياسية، التي عبّر عنها الخواجة بالاشتراك في مناسبةٍ ما، عند تكوين الأجزاء[١]، وهذا الاشتراك الذي يكون من الأجزاء، أجزاء المقدّمة وحدّيها، الموضوع والمحمول، هو العلاقة التي تكون بينهما، وهي من مصنّفات المناطقة (الحدّ الأوسط) ودوره في صورة القياس والنتيجة.

وأشكال القياس أربعة، وهذه القسمة لا بدّ لها من أساسٍ تقوم عليه، ومن المناطقة من أكّد أنّ أساس القسمة إنّما هو الحدّ الأوسط، ومكانته بين المقدّمتين، فإذا كان الحدّ الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعًا في الكبرى، فذلك الشكل الأوّل، وإذا كان محمولًا في المقدّمتين فهو الشكل الثاني، وإنْ كان موضوعًا فيهما فهو الثالث، وإنْ خالف الأوّل فهو الرابع[٢].

الساوي، زين الدين عمرو بن سهلان، النصائر البصيرية، تحقيق: حسن مراغي، شمس تبريزي، طهران – إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ ش، ص ٢٤١. وكذلك ابن سينا: الشفاء، القياس، ج٨، ص ١٠٨.

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٠.

٢. ابن سينا، الشفاء، كتاب القياس، ج، ص ١٠٧.

ومن مكانة الحدّ الأوسط و دوره في الإنتاج نجد من المناطقة من يعتمد فقط على الأشكال الثلاثة الأولى منها في الإنتاج ويهمل الرابع، ومنهم من يعتمد الرابع وفق شروط خاصّة[١]، وقد رفض أرسطو الإنتاج من الشكل الرابع، ولم يقم هذا الرفض على أساس موضع الحدّ الأوسط، وإنّما على أساس العلاقة بينه وبين الحدّين الآخرين (الموضوع والمحمول)، التي عبّر عنها بأنّها علاقةٌ انطولوجيةٌ وليست تراتبيةً، ويميّز هذه العلاقة بأنّها انتقالةٌ للفكر من الحدّ الأكبر إلى الحدّ الأصغر بالمرور بالأوسط في الشكل الأوّل، وإنّها انتقالةٌ للفكر من الحدّ الأوسط إلى الحدّ الأكبر، ثم إلى الحدّ الأصغر في الشكل الثاني، وإنّها انتقالةٌ للفكر من الأكبر إلى الأصغر إلى الأوسط[٢]. فهي هنا حصرٌ عقليّ بين الحدود الثلاثة؛ لذلك لم يتم بهذه العلاقة الشكل الرابع، في حين أنّ التراتبية لم تكن ناظرةً للعلاقة بين الحدود الثلاثة بما نظر إليه أرسطو، وإنّما نظر فقط إلى مكانة الحدّ الأوسط بين المقدّمتين، ولهذا قالوا: بأنّ الشكل الرابع غير منتج، ويحتاج إلى تكلّفٍ كبير، وأنّه على هذا الوجه (الصورة) من القياس، فهو أمرٌ غير مرغوبٍ فيه، وليس بالطبيعي وغير الملائم للروية والنظر على حدّ تعبير الشيخ الرئيس[٣]، وهو ما تركه الرازي، ولم يتطرّق إليه في لباب الإشارات[٤]، كون الشكل الرابع يشوش النظم، ويضاعف الكلفة في الإنتاج؛ ولذا أهمل، لكنه يذكره مفصّلًا في موضع آخر[٥]، وجعله موافقًا في

١. ابن سينا، م. ن، ص ١٠. وكذلك الإشارات ج١، ص ٢٣٩.

٢. ماكوفلسكي، ألكسندر، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ١٣٥-١٣٧.

٣. ابن سينا، الشفاء، القياس، ج٨، مصدر سابق، ص٧. ١٠.

٤. الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، نفرتيتي، مصر، ١٨٦. ص ٦٢.

٥. الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، الرسالة الكمالية، تحقيق: علي محي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ، ص ٢٤-٢٥.

ذلك لابن سينا، بأنّه لا يتم الأخذ به، أو لا يكون منتجًا لافتقاره إلى البيان إلّا بعد ردّه إلى الجزء الأوّل[١]، في حين أعرض الغزالي عن ذكر الشكل الرابع[٢].

ويبدو من نصّ الخواجة أنّ أساس القسمة لديه ليس هو العلاقة بين الحدود الثلاثة، كما قدّم لذلك أرسطو، وإنّما الأساس هو موضع الحدّ الأوسط[٣] كما تقدّم، ومن هنا نشأ موضوع الشكل الرابع والجدل الذي أُثير حوله من أنّه لم يكن معروفًا بعد أرسطو، وأنّ جالينوس هو الذي عمل عليه على حدّ قول ابن رشد[٤]، مع أنّ أوّل من أشار إلى أنّ جالينوس هو الذي قال بالشكل الرابع هو ابن سينا وليس ابن رشد، ووصفه بأنّه فاضل الأطباء، وعقّب ابن سينا بإنّه – الشكل الرابع – غير مقبولٍ وبعيدٌ عن النظر؛ لحاجته في رد نتائجه إلى الشكل الأوّل[٥]، وعلى هذا انتهج المناطقة في عدم قبول هذا الشكل لعدم إمكانية ردّه إلى الشكل الأول.

وقد يكون من أسباب عدم الرغبة فيه بأنّه لا ينتج كليةً موجبة، لاحتمالية أنْ يكون الأصغر الذي حُمل عليه الأوسط أعمّ من الأوسط، واحتمال آخر بأنْ يكون الأكبر الذي حُمل عليه الأوسط أخصّ من الأصغر[٦]، وهذا يعني انتفاء الاستغراق بين الحدود الذي أوضحناه فيما تقدّم، وإلى مثل ذلك أشار الخونجي وأضاف المباينة بينه وبين الشكل الأول في الكليات، وهذا ما جعله

١. ابن سينا، الشفاء، القياس، ص ١٠٧. الفخر الرازي، المنطق الكبير،ج٢، ص ١٦-١٧.

٢. الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم، ص ١٠٩-١٣٦. وكذلك ينظر: المغنيساوي، محمود بن الحافظ الحنفي، مغني الطلاب في شرح متن الإيساغوجي للأبهري، المكتبة الهاشمية، إسطنبول ـ تركيا، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص١١٠-١١١.

٣. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٠-٢٠١.

٤. الساوي، البصائر النصيرية، مقدّمة المحقّق، ص ١٩-٢٠.

٥. ابن سينا، الشفاء، كتاب القياس، مصدر سابق، ص ١٠٧.

٦. الفخر الرازي، المنطق الكبير، ج٢، ص ٤٣.

بعيد الطبع ولا يُنتج إلا بعد تغييرٍ كثير[١]، وعزى الأرموي إسقاط الفارابي وابن سينا له لما مرّ من مخالفته للشكل الأوّل، و كونه في غاية البعد فأسقطاه عن الاعتبار وعن القسمة أيضًا[٢].

ولم أجد تعليلًا للأخذ به عند من أخذ به، وجعله رابعاً في الإنتاج، كالفخر الرازي والخواجة الطوسي أو العلّامة الحلّي، كالتعليل الذي ساقه الخونجي: «ونحن نتبع المتأخّرين في ذكره، إذ إنّ المنطقي ينظر في جميع ما يمكن أنْ يتأدى بواسطته من المعلوم إلى المجهول، وفي كيفية ترتيب ما يتأدى بها، سواء أكان ترتيبًا مؤدّيًا بوسط ترتيبٍ آخر أم بغير وسط. كيف كان. و لو كان الاستغناء عن نظم بغيره يوجب الإلغاء لألغي الشكل الثاني والثالث، والفائدة التي ذَكرَ في ذِكْر القياس على هذين الشكلين موجودةٌ في الرابع أيضا»[٣]. والفائدة هي كفاية الإنتاج.

ثم إنّ من الأسباب في عدم الرغبة أنّ الشكل الأول يُنتج كليةً موجبةً او جزئيةً موجبة، أمّا الشكل الثاني فهو لا ينتج إلّا كليةً أو جزئيةً سالبة. والكلية وإنْ كانت سالبةً أفضل عند المناطقة من الجزئية الموجبة، التي هي من إنتاج الشكل الثالث، أمّا الرابع فهو لا ينتج كليةً مطلقًا. لكنّ الخواجة لا يعدّ السبب المتقدّم سببًا لرفض إنتاجه، وإنّ السبب كما يرى إنّما هو لمخالفته للطبع وعدم إمكانية ردّه إلى الشكل الأوّل، فالمطالب لا تشمل هذا الشكل فقط، بل تشمل الشكلين الثاني والثالث، بإنّ مقدّماتها تُرد إمّا بالعكس وإمّا بالرد إلى الشكل الأوّل، وهذا لا يعني أنْ يكون الأوّل مغنيًا عنهما، بل إنّ

١. الخونجي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

٢. الارموي، سراج الدين أبو الثناْء محمود ابن ابي بكر، مطالع الانوار وشرحه لوامع الأسرار للقطب الرازي، تحقيق: أبو القاسم الرحماني، مؤسسة بزوهشي وفلسفة إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٣، ج٣، ص ٣٥.

٣. الخونجي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص ٢٤٨.

هناك مقدّمات لها وضعٌ طبيعي لكن العكس يُغيّرها، وهذا العكس ليس مطلوبًا أيضًا أو مستساغًا عند العقل كعكس المقدّمتين:

ـ الجسم منقسم

ـ والنار ليس بمرئية.

فعكسها: ليس بعض الجسم بمنقسم، والمرئي نار، وهو ليس بمقبولٍ عند العقل[١]، وإنّ سبب المخالفة للطبع هو عكس كلا مقدّمتيه على خلاف الشكلين الآخرين اللذين يتم إرجاعهما إلى الأوّل بعكسٍ أو بردّ مقدّمةٍ واحدةٍ فقط، بل بسبب الوضع الطبيعي للمقدّمات الذي يعين على العكس والردّ إلى الشكل الأول.

يختم الطوسي كلامه خاصًّا الشكل الرابع بأهميته ودوره في الإنتاج: «فللشكل الرابع أيضا غناء لا يقوم غيره مقامه»[٢]؛ ولهذا ذكر في التجريد أنّ الأشكال الثلاثة الأخيرة دون الأوّل كلّها غير كاملةٍ وغير بيّنة الإنتاج، لكن أحوجها إلى البيان هو الرابع، وعلّل العلّامة الحِلّي ذلك بأنّه مخالفٌ للبيان في كلتا مقدّمتيه[٣]. والبيان هنا هو الشكل الأوّل.

الأشكال الأربعة:

ولمعرفة الشكل الرابع وشرائطه وسبب اهتمام المناطقة به، ودور الخواجة الطوسي فيه، لا بدّ أنْ نتطرّق إلى الأشكال الثلاثة كي تتضح الفكرة.

الشكل الأوّل: وهو أتمّ الأشكال، ووضعه وضعًا طبيعيًا، وله شروطٌ

١. الطوسي، شرح الإشارات، تحقيق: حكيمي، مصدر سابق ج١، ص ٣٣٣.

٢. م. ن، ج ١، ص ٣٣٣-٣٣٤.

٣. الحلي، الجوهر النضيد ، ص ١٧٤.

خاصّة، وهي:

١) إيجاب الصغرى.

٢) كلّيّة الكبرى.

وعلل الخواجة الشرط الأوّل بضرورة دخول الأصغر تحت الأوسط؛ ليكون الحكم شاملًا له في الإيجاب والسلب[١]؛ وذلك لأنّ الحكم على الأوسط يكون بحمل الأكبر عليه، وبحمل الأوسط على الأصغر، يكون الحكم شاملًا للأصغر سلبًا وإيجابًا، فلو كانت الصغرى سالبةً؛ للزم مباينة الأصغر للأوسط، فلو كانت الصغرى سالبةً، لكان الأصغر مباينًا للأوسط، ولكان الحكم الذي للأوسط حكمًا على الأصغر، أو لا يكون، «فالنتيجة لا تحصل من هذه القرينة على سبيل الاضطرار، وهو المعنى بعدم إنتاجه»[٢].

والشرط الثاني هو كليّة الكبرى لتضمن أنّ الحكم المتنقل من الأوسط إلى الأصغر يشمل العموم، فينتقل من الأكبر إلى الأصغر، أمّا إذا لم تكن الكبرى كليةً وكانت جزئيةً فلا نعلم هل إنّ الحكم يشمل جميع الأصغر أو لا، فلا يكون الحكم ضروريًا، ومثاله:

كلّ إنسانٍ حيوان، وبعض الحيوان طير= بعض الإنسان يطير.

وهذا يعني أنّ المقدّمة الصغرى لمّا سلبنا منها الحمل، وحمل الأوسط على الأصغر، فكيف يتم بعد ذلك حمل الأكبر على الأوسط. فلو قلنا:

لا شيء من الإنسان بحجر، وكلّ حجرٍ متحيّز= فلا شيء من الإنسان بمتحيّز.

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٢.

٢. م. ن، ص ٢٠٢.

فتكذب النتيجة، كون النفي السابق في الصغرى بكون الإنسان حجرًا، فكيف نحكم عليه بالنتيجة بأنّه غير متحيّز[١]. وهذا هو معنى الاضطرار، مع أنّ الخواجة وجّه بأنّه استفاد من طريقة أبو البركات البغدادي في استخدام الحدود الرياضية في رسم العلاقة بين الحدود من تقاطعٍ وموازاة[٢].

واعتمادًا على الشرطين أعلاه، تكون الضروب المنتجة من هذا الشكل أربعة، وكان إبداع الخواجة فيها أنْ رسم لها جدولًا أوضح فيه العلاقة بين القضايا الستّ عشر، وهي حاصل ضرب كلٍّ منها في غيرها، كضرب الكلية الموجبة مثلًا مع أربع قضايا، وهكذا، وبذلك تكون الضروب المنتجة الأربعة هي:

١) كليةٌ موجبةٌ وكليةٌ موجبةٌ، تنتج كلية موجبة.

٢) كليةٌ موجبةٌ وكليةٌ سالبةٌ تنتج كلية سالبة.

٣) جزئيةٌ موجبةٌ وكليةٌ موجبةٌ تنتج جزئية موجبة.

٤) جزئيةٌ موجبةٌ وكليةٌ سالبةٌ تنتج جزئية سالبة.

والأمثلة على هذه الضروب على النحو الآتي:

١) **الضرب الأوّل**: كلّ إنسانٍ حيوان، وكلّ حيوانٍ جسم، كلّ إنسان جسم.

٢) **الضرب الثاني**: كلّ إنسانٍ حيوان، ولا شيء من الحيوان

١. الخبيصي، فخر الدين عبيد الله بن فضل الله ، التذهيب على تهذيب المنطق للتفتازاني، المجموعة المنطقية، قراءة وضبط: خالد خليل الزاهدي، دار ابن حزم ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢.ص ٧٩٠.

٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٣.

بجماد، لا شيء من الإنسان بجماد.

٣) **الضرب الثالث**: بعض الإنسان كاتب، وكلّ كاتبٍ متحرّك الأصابع، بعض الإنسان متحرّك الأصابع.

٤) **الضرب الرابع**: بعض الإنسان أبيض، وليس كلّ أبيض طويل، بعض الإنسان ليس بطويل القامة.

نلاحظ أنّ هذا الشكل أنتج القضايا الأربع على الترتيب.

الشكل الثاني:

وشروطه هي:

١) اختلاف الكيف في الصغرى.

٢) أنْ تكون الكبرى كلّية.

أرجع الخواجة سبب الشرط الأوّل إلى عدم الملاقاة بين الأصغر والأكبر في السلب والإيجاب، وتكون بينهما مباينةٌ مطردةٌ كما تقدّم، ولا يكون الإنتاج ضروريًا:

(كلّ إنسانٍ حيوان)، و(كلّ طائرٍ حيوان)، ينتج (كلّ إنسانٍ طائر).

لا شيءَ من الإنسان بحيوان، ولا شيءَ من الشجر بحيوان، ينتج: لا شيءَ من الإنسان بشجر.

وذلك ليس اضطرارًا؛ لعدم إمكانية حمل الأوسط على الأكبر، وكذلك لعدم إمكانية حمل الحيوان على الإنسان، أمّا الشرط الثاني، وهو كّلية الكبرى، كي يكون الحكم شاملًا للكل، فإنْ كانت جزئيةً لم يعلم هل يشمل بعضها الآخر أم لا[1].

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٣-٢٠٤.

ولذلك فهو لا ينتج موجبة، وعلّل الخواجة عدمية الإنتاج هذه؛ بأنّ الأوسط إذا كان محمولًا على الأكبر والأصغر معًا، فإنّ حمل الإيجاب لم تكن هناك ملاقاةٌ بين الأصغر والأكبر، وإنْ حمل السالب لم تكن أيضا فيهما ملاقاةٌ بين الأصغر والأكبر، وتكون المباينة في كليهما مطردة[١] مثلًا: (كلّ إنسانٍ حيوان)، و(لا شيءَ من الجماد بحيوان)، ينتج (لا شيءَ من الإنسان بجماد)؛ وذلك لعدم حمل الأوسط على الأكبر في الكبرى، وعدمية الحمل تعني أيضًا عدم حمل الأكبر على الأصغر (حمل الجماد على الإنسان)؛ ولذلك أنتج سالبةً ولم ينتج موجبةً، هذا في حال الإيجاب، أمّا في حال السلب فلم تكن هناك ملاقاةٌ بين الأصغر والأكبر، نحو: لا (شيءَ من الإنسان بجماد)، و(كلّ حجرٍ جماد)، فـ(لاشيءَ من الإنسان بحجر)، فلا ينتج موجبةً، و بالإضافة إلى ذلك أنّ في الشكل ونتيجةً لاختلاف الكيف فهو لا ينتج إلّا سالبةً، كليةً كانت أم جزئيةً، وكما تبيّن من ضروبها التي تُعدّ بأربعة أضرب وفقًا للشروط المتقدّمة إذا ضممنا إليها أنْ يكون الحدّ الأوسط محمولًا في المقدّمتين، وقام المناطقة لإضفاء صفة الإنتاجية على ضروبه بردّه إلى الشكل الأوّل إما بوساطة الردّ وإمّا بعكس المقدّمات:

الضرب الأوّل: كلّيةٌ موجبةٌ وكلّيةٌ سالبةٌ، ينتج كلّية سالبة.

الضرب الثاني: كلّيةٌ سالبة وكليةٌ موجبةٌ، ينتج كلّية سالبة.

الضرب الثالث: جزئيةٌ موجبةٌ وكليةٌ سالبةٌ، ينتج جزئية سالبة.

الضرب الرابع: جزئيةٌ سالبةٌ وكليةٌ موجبةٌ، ينتج جزئية سالبة.

أمّا الأمثلة والبراهين عليه فهي مايأتي:

---

١. م. ن، ص٢٠٤.

الأول : الضرب الأول:

من كلّيةٍ موجبةٍ وكلّيةٍ سالبة: (كلّ إنسان حيوان)، و(لا شيء من الجماد بحيوان)، ينتج: (لا شيء من الإنسان بجماد).

وللتأكيد برده إلى **الشكل الأوّل**: إمّا بعكس الكبرى وعكسها كلية سالبة، فـ(لاشيء من الجماد بحيوان)، عكسها (لا شيء من الحيوان بجماد)، ثم نضم الكبرى المعكوسة إلى الصغرى: (كلّ إنسانٍ حيوان)، فتكون النتيجة صحيحةً وصادقةً بالردّ: (كل إنسانٍ حيوان)، و(لا شيء من الحيوان بجماد)، فينتج (لا شيء من الإنسان بجماد).

إذا تم ردّها إلى الضرب الثاني من الشكل الأول. واستخدم أيضًا هنا دليل الخلف لإثبات النتيجة وردّه إلى **الشكل الأوّل**:

المفروض: كلّ إنسانٍ حيوان، ولا شيءَ من الجماد بحيوان.

المُدّعى: لا شيءَ من الإنسان بجماد.

البرهان: لو لمْ تَصْدقْ (لا شيءَ من الإنســـان بجماد)، لصدق نقيضُها (بعض الإنسان جماد).

ونجعل من النقيض صغرى القياس؛ لأنّ من شروط **الأوّل**: إيجاب الصغرى وكلّية الكبرى؛ لأننا إذا جعلنا النقيض هو الكبرى فهي لا تردّ إلى الشكل الأوّل لمخالفته شرط كلّية الكبرى، وإذا جعلنا كبرى الأصل صغرى، فإنّها تخالف الشرط بإيجاب الصغرى فتكون: (بعض الإنسان جماد)، و(لا شيءَ من الجماد بحيوان): تنتج (بعض الإنسان ليس جمادًا)، وهو مخالف للفرض في أنّ كلّ إنسانٍ حيوان، وإذا كذبت النتيجة صدق المدّعى. وبعد التدقيق تبيّن أنّ قياس الخلف الذي قدّمه ابن سينا، كان قد

أدخل فيه الجهة، ومن المعلوم أنّ إدخال الجهة في القياس تكون النتيجة غيرها إذا فرضنا فقط الكم والكيف[١].

الضرب الثاني:

سالبةٌ كلُيةٌ وموجبةٌ كلّية، تنتج: سالبة كلية، نحو: (لا شيءَ من الذهب بحديد)، و(كلّ ما يتمدّد بالحرارة فهو حديد)، تنتج: (لا شيءَ من الذهب يتمدّد بالحرارة).

ولأجل إقامة البرهان يرى الخواجة إنّما يتمّ ذلك بخطواتٍ وهي:

١) قلب المقدّمتين لتكونا ضربا من الشكل الأوّل.

٢) وبعد قلبهما عكس النتيجة.

٣) أو استخدام الخلف بالردّ إلى الشكل الأوّل.

ومن هنا نلاحظ أنّ الخواجة قد ردّ هذا الضرب إلى الضرب الأوّل من الشكل الثاني، في حين عمد ابن سينا إلى ردّه إلى إحدى ضروب الشكل الأوّل، وذلك بعكس الصغرى، وإضافة العكس إلى المقدّمة، ثم عكس النتيجة[٢]. وإليك برهان ابن سينا: (لا شيءَ من الذهب بحديد)، و(كلّ ما يتمدّد بالحرارة فهو حديد)، ينتج (لا شيءَ من الذهب يتمدّد بالحرارة).

١) **عكس الصغرى:** لا شيءَ من الحديد بذهب.

٢) **إضافة العكس للمقدّمة:** كلّ ما يتمدّد بالحرارة فهو حديد، ولا شيءَ من الحديد بذهب (إيجاب الصغرى وكلّية الكبرى): لا شيءَ ممّا يتمدّد بالحرارة فهو ذهب.

---

١. ابن سينا: النجاة، تحقيق، محمد تقي دانش، دانشكاه طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩، ص ٥٩.

٢. ابن سينا، الشفاء، كتاب القياس، ج٨، مصدر سابق، ص١١٦.

٣) **عكس النتيجة**: لا شيء من الذهب يتمدّد بالحرارة.

لكن الخواجة ردّه إلى الضرب الأوّل من الشكل الثاني وبرهن عليه:

١) **قلب المقدّمتين**: كلّ ما يتمدّد بالحرارة فهو حديد، لا شيءَ من الذهب بحديد (الضرب الأول من الشكل الثاني): لا شيءَ ممّا يتمدّد بالحرارة فهو ذهب.

٢) **عكس النتيجة**: لا شيءَ من الذهب يتمدّد بالحرارة.

ويمكن القول إنّ الخواجة لم يفته الردّ إلى الشكل كما صنع ابن سينا ولكنه أراد اتساع رقعة البرهان وإثبات النتيجة من الشكل نفسه، وإنْ كنّا نعترض على عدم إرجاعه إلى الشكل الأوّل؛ كونه أكمل الأشكال، كما سيرجعه إلى ذلك بالخُلف، مع أنّه أكّد في شرحه للإشارات على ما أفاده ابن سينا بالردّ إلى الشكل الأوّل بقوله (بيّن) مشيرًا إلى رأي ابن سينا بذلك[١]، وإلى مثله ذهب في التجريد[٢].

والخُلف على النحو الآتي:

المفروض: لا شيءَ من الذهب بحديد، وكلّ ما يتمدّد بالحرارة حديد.

المدعى: لا شيءَ من الذهب يتمدّد بالحرارة.

البرهان: لو لمْ تَصْدُق: (لا شيءَ من الذهب يتمدّد بالحرارة)؛ لصدقَ نقيضُها: (بعض الذهب يتمدّد بالحرارة).

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ٢٥٨.

٢. الحلّي: الجوهر النضيد، ص ١٩٣. اذ ذهب العلاّمة الحلّي إلى ردّ هذا الضرب إلى الشكل الأول؛ وذلك بعكس الصغرى، ثم قلب المقدّمتين، وأخيراً عكس النتيجة، وسبق أنْ بيّنا أنّ عكس المقدّمتين يوجب عند الخواجة عكس النتيجة، وما قرّره الحِلّي مطابقٌ لمعالجة ابن سينا . المصدر نفسه، ص ١٩٩٤.

وبالردّ إلى الضرب الثالث من **الشكل الأول**: (بعض الذهب يتمدّد بالحرارة)، و(كلّ ما يتمدّد بالحرارة حديد)، ينتج: (بعض الذهب حديد)، وهو خلاف الفرض من أنّه (لا شيءَ من الذهب بحديد)، وإذا كذب النقيض صدق المُدّعى.

الضرب الثالث من الشكل الثاني:

من موجبةٍ جزئيةٍ وسالبةٍ كليةٍ ينتج: جزئية سالبة، نحو: (بعض الناس أسود) و(لاشي من الثلج بأسود)، ينتج (ليس بعض الناس ثلج).

والخطوات كما عند الخواجة: عكس الكبرى، والردّ بذلك إلى الضرب الرابع من الأوّل[1].

بعض الناس أسود، ولا شيءَ من الأسود بثلج: بعض الناس ليس بثلج. وهنا تبين أنّ سبب عكس الكبرى للمحافظة على شَرطَي الإنتاج وهما إيجاب الصغرى وكلّية الكبرى. أما لماذا لا يعكس الصغرى؟ وذلك لأنّ المقدمتين ستكونان من الضرب الثالث! ولا يمكن ردّه إليه؛ لأنّ الثالث لا ينتج إلّا جزئية، والثاني ينتج كلية بالإضافة إلى أنّ هذا الردّ يُطلق عليه التعريف بالأخفى، وإن السالبة الكلية أتم عند المناطقة من الجزئية وإنْ كانت موجبة.

وبالخلف:

المفروض: بعض الناس أسود، ولا شيءَ من الثلج أسود.

المدعى: ليس بعض الناس ثلج.

البرهان: لو لمْ تَصْدُق: (ليس بعض الناس أسود)، لصدقَ نقيضُها (كلّ الناس ثلج).

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٦.

كلّ الناس ثلج، ولا شيءَ من الثلج بأسود: لا شيءَ من الناس بأسود وهو خلاف الفرض. وإذا كذبت النتيجة صدق المُدّعى[١].

الدليل على إنتاج الضرب الرابع من الشكل الثاني:

من سالبةٍ جزئيةٍ وموجبةٍ كلية، تَنتج جزئيةٌ سالبة، نحو: (بعض المعدن ليس بذهب)، و(كلّ أصفر ذهب): ينتج (بعض المعدن ليس بأصفر).

ولّما كانت السالبة الجزئية ــ وهي المقدّمة الصغرى ــ لا تنعكس، وإنّ عكس المقدّمة الكبرى جزئيةٌ موجبةٌ، ولا انتاج من جزئيتين؛ لجأ الخواجة إلى بيان الخلف[٢]:

المفروض: بعض المعدن ليس ذهبًا، وكل أصفر ذهب.

المدعى: بعض المعدن ليس بأصفر.

البرهان: لو لم تصدق: بعض المعدن ليس بأصفر

لصدقت: كلّ معدنٍ أصفر.

كلّ معدنٍ أصفر، وكل أصفر ذهب: كلّ معدنٍ ذهب، وهو خلاف الفرض، فلو كذبت النتيجة صدق المدّعى. وأكد الخواجة أنّ هذا الضرب يمكن البرهنة عليه بطريق الفرض:

نأخذ شيئًا من موضوع الصغرى (الحيوان)، فنكوّن قضيتين: كليةً وجزئيةً موجبتين، موضوعها الفرض ومحمولها موضوع الصغرى الأصل: بعض الحيوان ليس بصاهل، وكل فرسٍ صاهل: بعض الحيوان ليس بفرس.

---

١. ابن سينا، النجاة، ص ٦٠.

٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٧.

والتطبيق: كلّ إنسانٍ حيوان (نأخذ بعض الحيوان وهو الإنسان بالفرض ونكوّن قضيةً موضوعها الفرض، ومحمولها موضوع الصغرى الأصل، وهنا تكون قضية كلية صادقة مستغرقًا موضوعها في محمولها؛ لأنّه بالأساس جزءٌ منه)، وبعض الإنسان حيوان.

ونكوّن أيضًا قضيتين كليتين سالبتين (بلحاظ التباين بين الموضوع والمحمول: لا شيء من الإنسان بصاهل، ولا شيءَ من الصاهل بإنسان)، وتسقط السالبتان الكليّتان معًا؛ لأنّه لا إنتاج منهما، كما لا إنتاج من موجبةٍ جزئيةٍ صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى؛ لأنّ إحداهما ــ وهي الموجبة الجزئية ــ غير صادقة، واللازم إخراج قضيتين صادقتين منهما[1]، وبذلك ينتج منهما ضرب من الشكل الثاني كما يرى الخواجة[2] نحو : كلّ إنسانٍ حيوان، ولا شيءَ من الصاهل بإنسان: لا شيءَ من الحيوان بصاهل. فنكوّن منهما قياسًا من **الشكل الثاني**: لا شيءَ من الحيوان بصاهل، وكلّ فرسٍ صاهل: بعض الحيوان ليس بفرس. وهو المطلوب.

وهنا نرى أنّ الابتكار الذي قام به الخواجة هو ردّه إلى الشكل الثاني عن طريق الافتراض، وبعد ذلك ردّه بقياسٍ أنتج منها ومن القضية الكبرى الأصل إلى الشكل الأول، عكس ما عند ابن سينا الذي ردّه إلى الشكل الأول بالمباشر، بمعنى الغنى الفكري وتعدّد حالات الإرجاع عند الخواجة الطوسي في ردّ الضرب الواحد إلى الشكل الثاني مرةً، وإلى الأول أخرى، وإنْ تعدّدت الطرق.

---

١. المظفر، محمد رضا، المنطق، تحقيق: غلام رضا فياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، الطبعة الثالثة ، ١٤٢٤، ص ٢٦٣.

٢. الطوسي ، أساس الاقتباس، ص ٢٠٧.

ضروب الشكل الثالث:

وشرائطه هي: إيجاب الصغرى كالشكل الأوّل، وكلّية إحدى المقدّمتين، وهو لا ينتج كليةً أبدًا:

الضرب الأول:

من كلّيةٍ موجبةٍ وكلّيةٍ موجبة: جزئية موجبة، نحو: كلّ إنسانٍ حيوان وكلّ إنسانٍ متحرّك اليد: بعض الحيوان متحرّك اليد.

والردّ يكون بعكس الصغرى إلى جزئيةٍ موجبة: بعض الحيون إنسان، وكلّ إنسانٍ متحرّك اليد: بعض الحيوان متحرّك اليد.

والخُلف:

المفروض: كلّ إنسانٍ حيوان، وكلّ إنسانٍ متحرّك اليد.

المدّعى: بعض الحيوان متحرّك اليد.

البرهان: فلو لم تصدق (بعض الحيوان متحرّك اليد)، لصدق نقيضُها: (لا شيء من الحيوان بمتحرّك اليد).

ويكون لدينا قياسٌ هو الضرب الثاني من **الشكل الأول**:

كلّ إنسانٍ حيوان، ولا شيءَ من الإنسان متحرّك اليد: لا شيءَ من الإنسان بمتحرّك اليد وهو خلاف بالفرض. وإذا كذبت النتيجة صدق المدّعى. إذ إنّ النتيجة هنا تتضاد مع كبرى القياس فلا يصدقان معًا، فتكذب النتيجة، ويصدق نقيضُها وهو المطلوب[1].

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢٠٩.

الضرب الثاني من الشكل الثالث:

كلّيةٌ موجبةٌ وكلّيةٌ سالبة: جزئية سالبة، نحو: كلّ ناطقٍ إنسان ولا شيءَ من الناطق بطائر: بعض الإنسان ليس بطائر.

١) **عكس الصغرى**: بعض الإنسان ناطق.

٢) **ضمها للكبرى**: ولا شيءَ من الناطق بطائر: بعض الإنسان ليس بطائر (الثالث من الأول).

والخُلف:

المفروض: كلّ ناطقٍ إنسان، ولا شيءَ من الناطق بطائر.

المدّعى: بعض الإنسان ليس بطائر.

البرهان: لو لم تصدق (بعض الإنسان ليس بطائر) لصدق نقيضها: (كل إنسان طائر)، ومع الصغرى: كلّ ناطقٍ إنسان، وكلّ إنسانٍ طائر: كلّ ناطقٍ طائر، وهو خلاف الفرض. وإذا كذبت النتيجة صدق المدّعى.

الضرب الثالث من الشكل الثالث:

جزئيةٌ موجبةٌ وكلّيةٌ موجبة: جزئية موجبة، نحو: بعض الذهب معدن، وكلّ ذهبٍ غالي الثمن: بعض المعدن غالي الثمن.

وبيانه بالعكس:

١) **عكس الصغرى**: بعض المعدن ذهب.

٢) **وضمها للكبرى**: وكلّ ذهب غالي الثمن: بعض المعدن غالي الثمن.

وبالخلف:

المفروض: بعض الذهب معدن، وكلّ ذهبٍ غالي الثمن.

المدّعى: بعض المعدن غالي الثمن.

البرهان: لو لم تصدق (بعض المعدن غالي الثمن)، لصدق نقيضها: (لا شيء من المعدن غالي الثمن)، فنكوّن: بعض الذهب معدن، ولا شيء من المعدن غالي الثمن: بعض الذهب ليس غالي الثمن. وهو خلاف الفرض، وإذا كذبت النتيجة صدق المدّعى.

الضرب الرابع من الشكل الثالث:

من كلّيةٍ موجبةٍ وجزئيةٍ موجبة: جزئية موجبة، نحو: كلّ حيوانٍ جسم، وبعض الحيوان طائر: بعض الجسم طائر.

لا نعكس الصغرى؛ وذلك لأنّها تكون جزئيةً سالبةً، ولا إنتاج من جزئيتين؛ لذلك عكس الكبرى وجعلها صغرى: بعض الطائر حيوان، وكل حيوان جسم (الثالث من الأول): بعض الطائر جسم. ثم عكس النتيجة: بعض الجسم طائر، وهو المطلوب.

وبالافتراض أيضًا:

١) نأخذ بعضًا من الموضوع في الصغرى، ونجعل منه قضيتين، الأولى جزئية موجبة وهي الفرض، مع موضوع الصغرى: بعض الحيوان إنسان.

٢) والفرض مع محمول الصغرى، لكنها كلّية: وكلّ إنسانٍ حيوان.

٣) والفرض مع موضوع الكبرى كلية: وكلّ إنسانٍ طائر.

٤) والفرض مع محمول الكبرى جزئية: وبعض الإنسان طائر.

والأولى والرابعة لا تنتج؛ لأنّها جزئية. ونضيف الثانية إلى صغرى الأصل (كلّ إنسانٍ حيوان، وكلّ حيوانٍ جسم: كلّ إنسانٍ جسم)، وهو الأول من الأول.

نضيف النتيجة إلى القضية الثالثة: (كلّ إنسانٍ جسم، وكل إنسانٍ طائر: بعض الجسم طائر)، وهو المطلوب[1]. وهنا نجد أنّ الخواجة اعتمد في الوصول إلى النتيجة على الضرب الأول من الشكل الثالث نفسه، ولم يرجع به إلى الأول أو الثاني، في حين أنّ ابن سينا أرجعه بالفرض إلى الأول.

الضرب الخامس من الشكل الثالث:

موجبةٌ كليةٌ وجزئيةٌ سالبة: جزئية سالبة، نحو: كلّ حيوانٍ حسّاس، وليس كلّ حيوانٍ بإنسان: ليس كلّ حسّاسٍ بإنسان.

١) الكبرى لا تنعكس؛ لأنه لا إنتاج من جزئيتين.

٢) بالخلف: المفروض كلّ حيوانٍ حسّاس، وليس كلّ حيوانٍ إنسان.

المدّعى: ليس كلّ حسّاس إنسان.

البرهان: لو لم تصدق (ليس كلّ حسّاسٍ بإنسان) لصدق نقيضها: (كلّ حسّاسٍ إنسان).

كلّ حيوان حسّاس، وكلّ حّساسٍ إنسان: كلّ حيوانٍ إنسان، وهو خلاف الفرض، وإذا كذبت النتيجة صدق المدّعى، وإذا كذبت النتيجة صدق النقيض.

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢١٠.

الضرب السادس من الشكل الثالث :

جزئيةٌ موجبةٌ وكبرى سالبة: جزئية سالبة، نحو: بعض الحيوان إنسان، ولا شيءَ من الحيوان بحجر: بعض الإنسان ليس بحجر.

١) **عكس الصغرى**: ليكون الرابع من الشكل الأول: بعض الإنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر: بعض الإنسان ليس بحجر.

٢) **وبالخلف**: لو لم تصدق (بعض الإنسان ليس بحجر)، لصدق نقيضها (كلّ إنسانٍ حجر). لتكون: بعض الحيوان إنسان، وكلّ إنسانٍ حجر: بعض الحيوان حجر، وهو خلاف الفرض، وإذا كذبت النتيجة صدق النقيض.

المبحث الثاني :الشكل الرابع:

الشكل الرابع هو الشكل الذي قال فيه العلّامة الحِلّي: بأنّ الخواجة ذكر قيدًا فيه لم يذكره الأوائل[١]، وذلك في معرض حديثه عنه، بل إنّ مقدم البصائر النصيرية أشار إلى أنّ الخواجة أبدع فيه أيّما إبداع لم يتقدّمه أحد عليه[٢]، ولبيان مدى الإبداع الذي قدّمه الخواجة، كان علينا دراسة هذا الشكل عنده، وعند من سبقه أو عند معاصريه، لنجد أنّ المتقدّمين عليه كابن سينا والغزالي وإنْ ذكروه جراء القسمة، وبتأثير الحدّ الأوسط؛ لكنه لم يكن منتجًا، فلم يشتغلوا به، وقد أكد الخونجي قائلًا: «وقد عرفنا بذلك أنّ الرابع ممّا يجب ذكره؛ لأنّه قد يكون الأمر في كثيرٍ من المواضع بحيث لا يمكن مراعاة هذا الاعتبار في مقدّمات القياس إلا بأنْ يكون على هيأة الشكل الرابع»[٣]، في حين ذكر

١. الحِلّي، الجوهر النضيد، ص.١٦٩.
٢. الساوي، البصائر النصيرية، مقدّمة المحقّق، ص ٢٣.
٣. الخونجي: كشف الأسرار، ص ٢٦٣.

العديد من الشرائط اللازمة لإنتاجه. ولمّا كان العديد من المناطقة السابقين على الخواجة قد ذكروا هذا الشكل، وأفردوا له شروطًا متعددةً[١]، وكان من أكثر المناطقة الذين توسّعوا في دراسته الفخر الرازي[٢] والخواجة الطوسي؛ لذا ستتم متابعة عناصر الإبداع فيه، والمقارنة بين الفخر الرازي والخواجة الطوسي؛ كونهما أكثر من أبدعا في هذا المجال، وسنبين جهد الخواجة خاصّةً في موضوع البحث.

شرائط الشكل الرابع :

عدّ منها الخواجة ما هو لوازم لجميع الأشكال، وهو ما اتفق عليه المناطقة، وإنّ منها ما هو خاصّ به. ومن الشرائط العامة:

١) لا اجتماع لسالبتين: وهي من الشروط التي جعلها المناطقة لجميع الأشكال شرطًا عامًّا، ولكنّه يقدم تعليلًا؛ لأنّ العلاقة بين الأوسط الذي يكون مناقضًا للأصغر والأكبر قد يحدث ملاقاة بينهما في الخارج أو يحدث التباين، كما لو قلت: (لا شيءَ من الفرس بإنسان، ولا شيَء من الإنسان بصاهل، إذًا لا شيءَ من الفرس بصاهل)، مع أنّ الفرس والصاهل بينهما ملاقاة بل مساواة في الخارج، أو قد يكون بينهما تباين: كما في (لا شيء من الفرس بإنسان، ولا شيءَ من الإنسان

١. ينظر مثلاً: الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن علي بن أبي علي، دقائق الحقائق، تحقيق: فاضل علي الموسوي، ناشرون، بيروت – لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ، ج١، ص ٢٦٩، فهو وإنْ ذكر تلك الشرائط لكنه جعل للجهة مدخلية في إنتاجه، وينظر: أيضًا: الخونجي، كشف الأسرار، ص ٢٦٣. والأرموي ، مطالع الانوار، ص ٧١، والمغنيساوي، مغني الطلاّب، ص ١١٠.

٢. المنطق الكبير، ج٢، ص ٤٣، والرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، ص ٢٤-٢٥. ويرى محقّق المنطق الكبير أنّ هذه النسخة منه ووفقًا لتحقيقه، كانت مودعةً عد القزويني الكاتبي؛ لأنّه وجد أنّ اسمه كان مكتوبًا عليها، وأنّ القزويني أيضًا كان عاملاً مع الخواجة في مرصد مراغة، وأنّ النسخة الخطية من المنطق الكبير كانت مودعةً في مكتبة (حسن الطوسي أو حسن الطبسي)، ابن الخواجة الطوسي، الذي تلا الخواجة في رئاسة المرصد. ينظر: المنطق الكبير، ج٢، ص ٢٥، هامش المحقق رقم ٣.

بحجر: فلا شيء من الفرس بحجر)، وهو تباين في الخارج[١]. في حين اكتفى الفخر الرازي بالقول: بأنّ إحدى مقدّمتيه موجبة؛ لأنّه لا إنتاج من سالبتين[٢]، وهذا الشرط شرطٌ عامٌّ[٣]. وانفرد الخونجي في أنّ الكبرى إذا كانت كلّيةً سالبةً فالصغرى لا يمكن أنْ تكون سالبةً، جزئيةً كانت أم كلية[٤].

٢) من المتعارف أنّه لا إنتاج من جزئيين، موجبتين كانتا أم سالبتين، لكنّ الخواجة اشترط بأنه إذا كانت الكبرى كليةً موجبةً فإنّ الصغرى لا تكون جزئيةً موجبة؛ وذلك لأنّ المقدّمة الكبرى إذا كانت كليةً والصغرى جزئيّةً، وكلاهما موجبتان، فإنّ الكبرى عند عكسها تنعكس جزئيةً موجبةً ولا إنتاج من جزئيتين، ثم إنّ الحكم الذي يكون على الأصغر من الأوسط، قد لا يشمل الأكبر إذا كانت الكبرى جزئية[٥] مثلًا: كلّ حيوانٍ إنسان، وبعض الناطق حيوان: بعض الإنسان ناطق. وهذا ما عناه الخونجي من أنّ الموجبة الجزئية لا تنتج مع الكلية الموجبة[٦].

٣) ومن الشروط العامة التي أشار إليها الخواجة هو أنّ الصغرى إذا كانت سالبةً فإنّها لا تنتج مع كبرى جزئية[٧]؛ وذلك لأنّ الحكم الذي كان في الكبرى لبعض الأكبر يتنافى، والتباين حاصلٌ بين الأوسط

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢١٠.

٢. الفخر الرازي، المنطق الكبير، ج٢، ص ٤٥.

٣. المظفر، محمد رضا، ص ٢٤٣.

٤. الخونجي، كشف الأسرار، ص ٢٦٣. أي بمعنى إمكانية إذا كانت الصغرى جزئية سالبة أمكن أنْ تكون الكبرى كلّيةً سالبةً، كما هو واضح من السياق وإلا لا قيمة لقيده.

٥. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢١١.

٦. الخونجي، كشف الأسرار، ص٢٦٣.

٧. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢١٠.

والأصغر في الصغرى ومثاله: لا شيء من الجماد بحيوان، وبعض الحجر جماد: بعض الحيوان ليس بحجر.

ولأنّ الخواجة أكد عدمية ضبط هذه الشروط في هذا الشكل، جعل هذا البيان تفسيرًا وتعليلًا لما قدّمه الخونجي، وقوله بجواز أنْ تكون الصغرى سالبةً والكبرى جزئيةً، وذلك لأنّ الحكم في النتيجة يجعل التلاقي من بعض الأكبر للأصغر في الخارج كما في المثال أعلاه.

ونستطيع القول: إنّ هذه الشروط العامة متفقٌ عليها بين المناطقة، وقد أشار الخونجي إلى ذلك: بأنّ بعض الناس من جعل الشروط خمسة، منها ألّا يكون الإنتاج من سالبتين، أو موجبتين، أو صغرى سالبة، وكبرى جزئية، مع قوله بالجواز كما تقدّم[1]. لكن الخواجة زاد: أنّ الجمع بين السالبتين ممكن الإنتاج، بشرط إذا كانت الكبرى سالبةً فلا تكون الصغرى سالبةً جزئية، بمعنى إمكانية الإنتاج إذا كانت الكبرى كلّيةً سالبة والصغرى كلّيةً سالبة أيضًا، وإلّا لماذا ذكر هذا القيد (ألّا تكون الصغرى سالبةً جزئية).

أما الشروط الخاصّة التي ذكرها الخواجة فهي:

١) إنّ السلب والجزئية لا يجتمعان في مقدّمةٍ واحدة، بمعنى استبعاده للجزئية السالبة بالمطلق، وقد أشار الخونجي إلى ذلك[2]، معللًا الخواجة بأنّ السالبة الجزئية إذا كانت صغرى فلا يمكن ردّ القياس في بيانه إلى الشكل الأول، كما أنّه لا يمكن ردّه إلى الشكل الثاني أيضًا؛ لأنّ السالبة الجزئية لا عكس لها، ولا تردّ إلى الثالث؛ لأنّ ردّ الكبرى في الثالث إذا كانت كلّيةً موجبةً من جزئيةٍ موجبةٍ ولا إنتاج

١. الخونجي، ص ٢٦٣.
٢. م. ن، ص ٢٦٣.

من جزئيتين، وإذا كانت سالبةً كليةً فهي تعكس سالبةً كليةً ولا إنتاج من سالبتين، أما إذا استعملت مع الموجبة الكلية لا تنتج، لاحتمالَ أنْ يكون الأكبر فصلًا، والحدّ الأوسط يعمها معًا، فلا إنتاج منهما[١].
ومثاله: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكلّ ناطقٍ حيوان: بعض الإنسان ليس بناطق. فالأكبر في الكبرى لا يعمّ الأصغر في الصغرى.

٢) إنّ المقدمتين إذا كانتا موجبتين، فلا تكون الصغرى جزئية، وذلك للتباين بين الحدود: بعض الحيوان إنسان، وكلّ فرسٍ حيوان: بعض الإنسان فرس. فالتباين واضحٌ بين الفرس والإنسان، كما أنّ الحدّ الأوسط يعمّهما جميعًا. وهو جنس لهما.

وإنّ هذا الشكل لا ينتج موجبةً كليةً؛ لأنّه وكما تقدّم لا بّد أنْ تكون إحدى مقدمتيه جزئية، أو سالبة، ومما تقدّم يتضح أنّ بالشرطين الخاصّين اللذين ذكرهما الخواجة يمكن الاستغناء عن الشروط العامّة التي عدّها لوازم لكلّ الإشكال، وإنّ الشرطين أعلاه هما من الشروط الخاصّة بالشكل الرابع فحسب.

الضرب الأوّل من الشكل الرابع:

من كلّيةٍ موجبةٍ وكلّيةٍ موجبةٍ: جزئية موجبة، مثل: كلّ ذهبٍ معدن، وكلّ ما يتمدّد بالحرارة ذهب: بعض المعدن يتمدد بالحرارة.

١) اتفق الخواجة والرازي على قلب المقدّمتين: كل ما يتمدّد بالحرارة ذهب، وكلّ ذهبٍ معدن: كلّ ما يتمدّد بالحرارة معدن. فإذا قلبت المقدّمتين نعكس النتيجة: بعض المعدن يتمدّد بالحرارة.

٢) عكس الكبرى ليكون الرابع من الثالث: كلّ ذهبٍ معدن، وبعض الذهب يتمدّد بالحرارة: بعض المعدن يتمدّد بالحرارة[٢].

١. الفخر الرازي، المنطق الكبير، ج٢، ص ٤٣-٤٤.

٢. الطوسي: أساس الاقتباس، ص ٢١٤، ويُنظر الفخر الرازي، المنطق الكبير، ج٢، ص ٤٥.

الضرب الثاني من الشكل الرابع:

كلّيةٌ موجبةٌ وجزئيةٌ موجبة: جزئية موجبة، مثل: كلّ طائرٍ يبيض، وبعض الحيوان طائر: بعض ما يبيض حيوان.

ارجع الخواجة هذا الضرب إلى الضرب الثالث من الشكل الأول؛ وذلك بقلب المقدّمتين، ويقصد بقلب المقدّمتين، جعل الصغرى كبرى وبالعكس: بعض الحيوان طائر، وكلّ طائرٍ يبيض: بعض الحيوان يبيض.

ثم أكّد الخواجة على عكس النتيجة، وعكس الجزئية الموجبة جزئيةٌ موجبةٌ لتصبح: بعض ما يبيض حيوان. بينما اعتمد الفخر الرازي على طريقة الخُلف في البرهان، لكن الخواجة زاد في أنّه اعتمد الافتراض، وأرجعه إلى الشكل الأول، وباقتران النتيجة مع القضية الأخرى يرجعنا إلى الشكل الثالث، وهذا يدلّنا على سعة الجهد الذي بذله الخواجة في تثبيت البرهان لهذا الضرب.

أما الخُلف:

المفروض: كلّ طائرٍ يبيض، وبعض الحيوان طائر.

المدّعى: بعض ما يبيض حيوان.

البرهان: لو لم تصدق لصدق نقيضها: (لا شيءَ ممّا يبيض بحيوان)، وكانت مع الصغرى: كلّ طائرٍ يبيض، ولا شيء ممّا يبيض بحيوان: لا شيء من الطائر بحيوان. وهو خلاف الفرض، وإذا كذبت النتيجة صدق المدّعى أو النقيض[1].

أمّا الفرض الذي أوسع الخواجة فيه البرهان على هذا الضرب، والذي

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٢١٤.

اعتمد فيه باستخراج أربع قضايا، بإضافة الفرض مرتين إلى الموضوع في الكبرى وإلى المحمول في الكبرى فانتج ما يلي:

كلّ طائرٍ يبيض، وبعض الحيوان طائر: بعض ما يبيض طائر. والقضايا الأربع هي:

١) بعض النعام حيوان.

٢) كلّ حيوانٍ نعام.

٣) كلّ نعامٍ طائر.

٤) بعض الطائر نعام.

والأولى والثانية ساقطةٌ؛ لعدم الاقتران مع الصغرى لاختلاف الحدّ الأوسط: كل طائر يبيض و (١) بعض النعام حيوان، وكل طائر يبيض و(٢) كلّ حيوان نعام.

والدليل على عدم الاشتراك أنّه لو قرن الثالث مع الصغرى من القياس لأنتج الضرب الأول من الشكل الثالث، (٣) كلّ نعامٍ طائر، وكلّ طائرٍ يبيض: كلّ نعام يبيض، وقرن هذه النتيجة مع (١) كل نعام يبيض، وبعض النعام حيوان: ينتج بعض ما يبيض حيوان وهو المطلوب[١].

الضرب الثالث من الشكل الرابع

من كلّيةٍ سالبةٍ وكلّيةٍ موجبةٍ يُنتج كلّية سالبة، مثل: لا شيءَ من الحيوان بجماد، وكلّ طائرٍ حيوان: لا شيءَ من الجماد بطائر. ويتم البرهان على النتيجة بطريقين:

١. أساس الاقتباس، الطوسي ص ٢١٤.

١. قلب المقدّمتين ليكون الضرب الثاني من الشكل الأوّل، نحو: كلّ طائرٍ حيوان، ولا شيءَ من الحيوان بجماد: لا شيءَ من الطائر بجماد. ولمّا كان عكس الكلّية السالبة كلّيةً سالبةً، فتكون النتيجة: لا شيءَ من الجماد بطائر[1].

٢. ويرد أيضًا إلى الشكل الثاني الضرب الثاني، وذلك بعكس الصورة:

لا شيءَ من الجماد بحيوان، وكلّ طائرٍ حيوان: لا شيءَ من الجماد بطائر.

الضرب الرابع من الشكل الرابع:

من كلّيةٍ موجبةٍ وكلّيةٍ سالبةٍ يُنتج جزئيةً سالبة، مثل: كلّ حيوانٍ جسم، ولا شيءَ من الجماد بحيوان: بعض الجسم ليس بجماد. وقد أرجعه الخواجة إلى الشكل الثاني، وذلك بعكس الصغرى، وإلى الشكل الثالث، بعكس الكبرى:

١) الردّ إلى الشكل الثاني بعكس الصغرى: بعض الحيوان جسم، ولا شيءَ من الحيوان بجماد: بعض الجسم ليس بجماد.

٢) الرد إلى الشكل الثالث بعكس الكبرى: بعض الجسم حيوان، ولا شيءَ من الحيوان بجماد: بعض الجسم ليس بجماد.

وهنا أكّد الخواجة إمكانية الرّد إلى الشكل الأوّل بقلب المقدّمتين كما تقدّم في الأضرب السابقة، وربما أنّه قد غيّر في تركيب الضروب في الشكل الثالث، وأشار إلى الاختلاف؛ فإنّ هذا الضرب هو الضرب الثاني من الشكل السادس عنده، وهو أشار إلى ذلك بالافتراض إلى الضرب الثاني أو الخامس منه، إذ إنّه عند عكس المقدّمة الكبرى، وهي السالبة الكلية، فهب لا تنعكس إلّا إلى سالبةٍ كليةٍ، وليس بموجبةٍ جزئيةٍ، وعند تتبع هذا الضرب نجده قد وسمه بالضرب الثاني.

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس ص ٢١٤. والفخر الرازي، المنطق الكبير، ج ٢، ص ٤٦.

الضرب الخامس من الشكل الرابع:

من جزئيةٍ موجبةٍ وكلّيةٍ سالبةٍ يُنتج جزئية سالبة، نحو: بعض الأبيض معدن، ولا شيءَ من الذهب بأبيض: بعض المعدن ليس ذهبًا.

وأشار الخواجة إلى أنّه لا يمكن البرهان عليه بالقلب، بل بعكس الصغرى ليكون الثالث من الشكل الثاني، أو الكبرى ليكون الضرب السادس من الشكل الثالث، ويمكن بالافتراض أيضًا:

١) عكس الصغرى ليكون الثالث من الشكل الثاني: بعض المعدن أبيض، ولا شيءَ من الذهب بأبيض: بعض المعدن ليس بذهب.

٢) عكس الكبرى لينتج السادس من الضرب الثالث: بعض الأبيض معدن، ولا شيءَ من الأبيض بذهب: بعض المعدن ليس بذهب.

أمّا الافتراض فقد تم بيناه، واستغنينا عنه تجنبًا للإطالة.

الخلاصة:

١. تتعدّد الزاوية التي نظر منها الخواجة إلى رسم المنطق، فما ساقه ابن سينا من تعريف بأنّه (آلةٌ قانونيةٌ تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ)، إنّما هو رسم بالغاية منه، أمّا رسم المنطق وفق ذاته فهو الانتقال من معلومٍ إلى مجهول، مستعينًا على رسم المنطق بالتصوّر الذي يساعد على فهم المعاني لأنواع التصوّرات، وعلى التصديق الذي يحقّق به هذا الانتقال، على أنّ المنطق إنّما هو صناعة له لا علم.

٢. العلاقة بين اللفظ والمعنى من جهة، والدلالة من جهة أخرى، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة عبّر عنها بأنّها غير طبيعية، وأنّ العلاقة الطبيعية هي العلاقة بين المعنى والعين، وأنّ الوسيلة التي اتّخذها المنطقي للتعبير

عن المعاني هي اللفظ، وأنّ موضوع الدلالة من أبعد الموضوعات عن المنطق؛ لأنّ حقيقة المنطق هي الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وأنّ ما يعين على الدلالة الوضعية المطابقية هو مفهوم الإرادة والقصد الذي وضعه الواضع من أجله، وما يقصده وما يريده.

٣. اللفظ عنده إمّا مفرد وإمّا مركّب وإمّا مؤلّف.

٤. لم يبحث الخواجة النسب الأربعة في مبحث القول الشارح، وإنّما بحثها في الحجّة، وتحديدًا في العلاقة بين الحدّين في تركيب القضية الواحدة.

٥. اتفق الخواجة مع المناطقة في صياغة الأشكال القياسية وضروبها وشروطها الخاصّة، لكنّه انفرد مع غيره في بيان الشكل الرابع، واختلف عنهم في الشروط الخاصّة به بالإضافة إلى الشروط العامّة، ثم اكتفى بالقول بأنّ هذا الشرط ممكن الاختلاف فيه، لكن المهم هو عدم الاستغناء عنه في الإنتاج؛ لأنّ بعض الإنتاجية لا تتم إلّا به، وإنْ لم يكتفِ بإرجاعه إلى الأوّل كما عليه المناطقة وأرجعه إلى ضروب من الشكلين الآخرين. ولكنّه لو اقتصر بالردّ إلى الأوّل لكان أسلم منطقيًا؛ بمعنى أنّه ردّ النظري وهي الأشكال الثلاثة إلى البديهي، وهو الشكل الأول، وأشرنا إلى أنّ ذلك إنّما يعدّ من اتساع رقعة البرهان عنده.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن سينا: أبو علي بن الحسين، النجاة، تحقيق، محمد تقي دانش، دانشكاه طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩.

٢. ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم - إيران ، الطبعة الأولى، ١٣٣هـ ش.

٣. ـــــــــــــ، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: كريم فيضي، مطبوعات ديني، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٣٤هـ ش.

٤. ـــــــــــــ، موسوعة الشفاء، المنطق، القياس، ج٨، تحقيق: سعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ.

٥. ـــــــــــــ، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرين، ج ٧ منشورات ذوي القربى، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٤.

٦. أرسطو، كتاب القياس، النص الكامل لمنطق أرسطو، ج١، تحقيق: فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٧. الأرموي، سراج الدين أبو الثناء محمود ابن أبي بكر، مطالع الأنوار وشرحه لوامع الأسرار للقطب الرازي، تحقيق: أبو القاسم الرحماني، مؤسسة بزوهشي وفلسفة إيران، إيران، الطبعة الأولى.

٨. الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن علي بن أبي علي، دقائق الحقائق، تحقيق: فاضل علي الموسوي، ناشرون، بيروت - لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ.

٩. جبر، فريد، وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ناشرون، بيروت- لبنان ، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٠. الحِلّي، جمال الدين، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح التجريد، تحقيق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، قم - إيران ، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦.

١١. الخبيصي، فخر الدين عبيد الله بن فضل الله، التذهيب على تهذيب المنطق للتفتازاني، المجموعة المنطقية، قراءة وضبط: خالد خليل الزاهدي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م.

١٢. خندان، علي أصغر، المنطق التطبيقي، ترجمة: محمد حسن الواسطي وآخر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.

١٣. الخونجي، أفضل الدين، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، تحقيق: خالد الرويهب، مؤسسة بزوهشي وفلسفة إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩.

١٤. الرازي، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، تحقيق: علي أصغر الجعفري: مؤسسة انتشارات دانشكاه، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٦ شـ.

١٥. الرازي، محمد بن محمد القطب، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: محسن بيدافر، انتشارات بيداء، إيران قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ ش.

١٦. الساوي، زين الدين عمرو بن سهلان، النصائر البصيرية، تحقيق: حسن مراغي، شمس تبريزي، طهران – إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ ش.

١٧. الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس ترجمة: منلا خسرو، تحقيق: حسن الشافعي وآخر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

١٨. الفارابي، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

١٩. الفخر الرازي، أبو عبد الله ، محمد بن عمر بن الحسين، المنطق الكبير، تحقيق: طُور غود آق يوز، دار فارس، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م.

٢٠. ــــــــــــ، الرسالة الكمالية، تحقيق: علي محي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ.

٢١. ــــــــــــ، لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، نفرتيتي، مصر، ١٩٨٦م.

٢٢. ماكوفلسكي، ألكسندر، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٣. المظفر، محمد رضا، المنطق، تحقيق: غلام رضا فياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤.

٢٤. المغنيساوي، محمود بن الحافظ الحنفي، مغني الطلاب في شرح متن الإيساغوجي للأبهري، المكتبة الهاشمية، إسطنبول ـ تركيا، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.

موقع العلّامة الحِلّي في تاريخ علم المنطق[1]

د. محمد غفوري نجاد[2]
د. أحد فرامرز قراملكي[3]

مُلخّص البحث

إنّ للعلّامة الحِلّي مكانةً مرموقةً في تاريخ علم المنطق، بوصفه من المناطقة البارزين في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن للهجرة. بيد أنّ اشتهاره في سائر العلوم الأخرى ــ ولا سيّما في العلوم الدينية منها ــ قد طغى على مكانته في علم المنطق. لقد بلغت الأعمال المنطقية للعلّامة الحِلّي (عشرين أثرًا) بعضها رسائل مقتضبة، وبعضها يشتمل على العلوم الثلاثة، وهي: المنطق والطبيعيات والإلهيات، وبعضها يندرج ضمن خانة الشرح والتلخيص أو نقد آثار الآخرين. إنّ الإبداعات والبحوث المنطقية للعلّامة الحِلّي كثيرة. ويمكن بيان هذه الكثرة على النحو الآتي: إنّ العلّامة الحِلّي ـ بوصفه متكلّمًا ـ يحمل هاجس الأفكار الدينية، كان يرى في تنكّر بعض الشخصيات من أمثال ابن تيمية الحرّاني لعلم المنطق بدايةً للتفكير السطحي وتسلل الأفكار السخيفة والخرافية في دائرة التفكير الديني، ومن هنا فقد عمد إلى توسيع المنطق بوصفه سدًّا منيعًا يحول دون السطحية التي تشكل إعصارًا يهدّد التفكير الديني.

إنّ أغلب الآثار المنطقية للعلّامة الحِلّي ـ في حقل المنطق القائم على قسمين ـ قد تمّ تأليفها في قسمين، وقد تمّ التأسّي فيها بمنطق الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا.

---

١. تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ مساعد ومدير حقل تاريخ التشيّع في جامعة الأديان والمذاهب، طهران.

٣. أستاذ حقل الفلسفة والكلام الإسلامي في جامعة طهران.

المقدمة

أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلي، فقيهٌ، وأصوليٌّ، ومتكلّمٌ، وفيلسوفٌ، ومنطقيٌّ، ورجاليٌّ، ومحدِّثٌ، وأديبٌ، وشاعرٌ[١]، ومفسّرٌ شيعيٌّ كبير؛ ومن هنا فقد استحق لقب (العلّامة). وهو من المناطقة الأفذاذ النادرين إذ يحتل مكانةً رفيعةً في تاريخ علم المنطق في الحضارة الإسلامية، بيد أنّ سطوع نجمه الباهر في علوم من قبيل: الفقه والأصول والكلام وغير ذلك من العلوم الأخرى، قد حجب موقعه ومكانته المنطقية، ووضع غشاوةً على أعين المتأخّرين فلم يلاحظوا آثاره المنطقية. وعلى الرغم من تأليفه لعشرين أثرًا مهمًا في علم المنطق، فإنّه لم يُعرف بوصفه عالمًا منطقيًا كما يستحق وينبغي.

إنّ العلّامة الحِلّي أشهر من أنْ يحتاج إلى تعريف. وقد شهدت السنوات الأخيرة كتابة كثيرٍ من المصادر والتحقيقات الخاصّة بشرح سيرته الذاتية[٢]. وعليه سوف نغض الطرف عن بيان سيرته الذاتية، وبعد التعريف الإجمالي بآثاره وأعماله في علم المنطق، سوف تكون لنا جولةٌ على أساليبه في تدوين المنطق. ثم ننتقل بعد ذلك إلى التحليل التاريخي والمعرفي لاهتمام العلّامة بعلم المنطق. وإنّ جولةً على الآراء المنطقية الخاصّة بالعلامة الحِلّي تمثّل بُعدًا آخر من أقسام هذه المقالة.

---

١. الأفندي الإصفهاني، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج ١، ص ٣٥٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠١ هـ.

٢. حسون تبريزيان، فارس، مقدمة القواعد الجلية (في: القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحلّي)، ص ١١ ـ ٥٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ؛ اشميتكه، زابينه، انديشه‌هاي كلامي علامه حلي (الآراء الكلامية للعلّامة الحِلّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نمائي، الفصل الأول فما بعد، بنياد پژوهش‌هاي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٨ هـ ش.

١ ـ الآثار المنطقيّة للعلّامة الحِلّي

إنّ الآثار الفلسفية / المنطقية للعلّامة الحِلّي متنوّعة، وفيما يلي نشير إلى آثاره في هذا الشأن:

١. إنّ من بين آثار العلّامة الحِلّي، رسائل قصيرة نسبيًا تهدف إلى تعليم علم المنطق، من قبيل: (نهج العرفان في علم الميزان)، و(النور المشرق في علم المنطق).

٢. إنّ من بين آثار العلّامة الحِلّي ــ تبعًا لكتاب النجاة والإشارات لابن سينا ــ ما هو جامع لثلاثة علوم، وهي: المنطق والطبيعيات والإلهيات. وإنّ كتاب (مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق)، و(القواعد والمراصد)، و(الأسرار الخفية في العلوم العقلية)، و(تنقيح الأبحاث في العلوم الثلاث)، من مصاديق هذه الآثار الجامعة.

٣. وفي بعض الموارد يعمد العلّامة الحِلّي إلى تأليف رسالةٍ في إطار البحث والحوار النقدي مع حكيم أو فيلسوفٍ كبيرٍ أو مع حكماء السلف. فهو في كتاب (خلاصة الأقوال في علم الرجال)، عند الحديث عن رسالة بعنوان (إيضاح التلبيس من كلام الرئيس)، يقول: «باحثنا فيه الشيخ ابن سينا»[1]. وكذلك في ذلك الموضع، وعند الحديث عن رسالة المقامات الحكمية، يقول: «باحثنا فيه الحكماء السابقين، وهو يتمّ مع تمام عمرنا»[2].

٤. إنّ للعلّامة في التلخيص الذي هو فنٌّ مهمٌّ في تنقيح وتهذيب وتبسيط نصٍّ فلسفيّ مع الحفاظ على دقته وكماله. فقد عمد العلّامة الحِلّي إلى تلخيص

---

١. الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ٢٤، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٢ هـ.ش.

٢. م. ن.

كتاب الشفاء لابن سينا، الذي هو بمنزلة الموسوعة الفلسفية.

٥. إنّ أكثر الآثار المنطقية والفلسفية للعلّامة الحِلّي، هي شروح على كتب السلف؛ فقد كتب العلّامة ثلاثة شروح على كتاب الإشارات لابن سينا الذي يمثّل باكورةً لكتابة المنطق الجديد القائم على قسمين، وعلاوةً على ذلك فقد حكم بين المخالفين الناقدين لكتاب الإشارات وبين أنصاره والمدافعين عنه. وإنّ (كتاب المحاكمات بين شرّاح الإشارات) الذي وصل إلينا منه قسم المنطق، يمثّل نموذجًا للدراسة المقارنة والبحث المنطقي والثابت والصلب. وقد كتب العلّامة الحِلّي شرحًا على (الملخّص) لفخر الدين الرازي، و(حكمة الإشراق) لشهاب الدين السهروردي، وكذلك (التلويحات) لشيخ الإشراق، و(كشف الأسرار) لأفضل الدين محمد بن نام آور الخونجي، و(الرسالة الشمسية)، وكذلك (عين القواعد) لدبيران الكاتبي القزويني. وقد تمّ انتخاب متن جميع هذه الشروح من بين الآثار بأسلوب تدوين المنطق المشتمل على قسمين. كما كان للعلّامة الحِلّي نظرةً تجاه المنطق المشتمل على تسعة أقسام أيضًا، وعلاوةً على تلخيص منطق الشفاء، كتب شرحًا على (تجريد المنطق) للخواجة نصير الدين الطوسي في المنطق المشتمل على تسعة أقسام. وفي سياق هذه المقالة سوف يكون لنا مزيدٌ من البحث حول أساليب وأنماط تدوين المنطق عند العلّامة الحِلّي.

ولحسن الحظّ فقد شهدت الأعوام الأخيرة كتابة تقريراتٍ جامعةٍ نسبيًا حول آثار العلّامة الحِلّي بالإضافة إلى التعريف بالمخطوطات والأماكن المحفوظة فيها، ومن بينها تجب الإشارة إلى (مكتبة العلّامة الحِلّي) للمرحوم السيد عبد العزيز الطباطبائي، التي تمّ التعريف فيها بمئة وعشرين أثرًا للعلّامة والنسخ الموجودة عنها في المكاتب المتنوّعة حتى القرن العاشر

للهجرة. وفي مقدّمة (تحقيق القواعد الجليّة) قدّم فارس حسّون تبريزيان معلوماتٍ في هذا الشأن، مستفيدًا الاستفادة الكثيرة من أثر السيد عبد العزيز الطباطبائي. كما عملت زابينه اشميتكه في ملحق الفصل الثاني من كتابها ـ الذي كتبته قبل صدور كتاب السيد عبد العزيز الطباطبائي ـ على التعريف بالنسخ من خلال تتبعها لمئةٍ وستةٍ وعشرين أثرًا من آثار العلّامة الحِلّي، وهي تمتاز في تفوّقها على مجهود السيد عبد العزيز الطباطبائي في الاستفادة من المكتبات والفهارس الغربية بشكل أكبر.

٢ ـ أسلوب العلّامة الحِلّي في كتابة المنطق

كان العلماء المسلمون في البداية يعملون على تعليم الأبحاث المنطقية في نظامٍ مؤلَّف من تسعة أقسامٍ بتأثير من كتاب الأرغانون لأرسطو[١]. إنّ هذه الأقسام التسعة عبارة: القاطيغورياس أو المقولات، والباري أرميناس أو العبارات، والأنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى، والأنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية (البرهان)، والطوبيقا أو الجدل، والسوفسطيقا أو المغالطة، والأيطوريقا أو الخطابة، والبوطيقا أو الشعر، وفي نهاية المطاف الأيساغوجي (المدخل). وقد عمد ابن سينا للمرّة الأولى في كتاب الإشارات إلى كسر هذه النمطية في تدوين المنطق القائم على تسعة أقسام، وأسّس للمنطق القائم على قسمين. وفي هذا الإبداع يتمّ عرض مباحث المنطق ضمن قسمين، وهما: المعرّف والحجّة. ومنذ ذلك الحين أخذ بعض المناطقة يسيرون على أثره في هذا التقسيم وبذلك تم التأسيس لتدوين المنطق القائم على هذين

---

١. للوقوف على مسار تبلور المنطق المشتمل على تسعة أقسام في اليونان، انظر: فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في تراث المناطقة المسلمين)، ص ٦ ـ ٧، پژوهشگاه علوم انساني، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

القسمين[١]. وعمد بعضهم إلى الدمج بين هذين الأسلوبين وأسس لتدوين المنطق التلفيقي[٢].

إنّ الآثار المنطقية للعلّامة الحِلّي تميل إلى أسلوب التدوين المنطقي القائم على قسمين. فهو غالبًا ما يتبع البنية المتبعة في الإشارات والتنبيهات لابن سينا. وإنّ لهذا الأمر استثناءً أيضًا. إنّ ابن سينا يورد البحث عن مبادئ القياس البرهاني والجدلي والخطابي والشعري بنحوٍ كلّي في نهج مستقل، ويقدّمها على مباحث القياس (النهج السادس). إنّ أغلب أتباعِ أسلوب الإشارات لم يعملوا في هذا المورد بأسلوب ابن سينا، وقد ذكروا البحث عن مبادئ القياس من حيث ارتباطه بأنواع المعرفة ومراتبها بعد مباحث القياس، وأدرجوه في الغالب ضمن الصناعات الخمس بوصفها ملحقًا للمنطق. إنّ العلّامة الحِلّي في (مراصد التدقيق) متمسّكٌ بأسلوب ابن سينا في الإشارات، بيد أنّه في (الأسرار الخفية) سار على المنهج السائد بين المؤلِّفين للمنطق القائم على قسمين في القرنين السادس والسابع للهجرة.

٣ ـ الاهتمام الخاصّ للعلّامة الحِلّي بعلم المنطق

إنّ التحليل المضموني لآثار العلّامة الحِلّي في حقل المنطق، يثبت آراءه الإبداعية والجديدة وكذلك المواقف الانتقادية للسلف؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّه خلافًا لجميع المناطقة من السلف والخلف، قد أضاف خمسة أقسام إلى تقسيمات القضية بحسب الموضوع. وفي البحث عن (التسويغ)، قدّم ـ تبعًا للشيخ الطوسي ـ نظريةً بنيويةً صلبةً قائمة على عدّ البديهي مساوقًا للأولي.

---

١. فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في تراث المناطقة المسلمين)، ص ٣٨ ـ ٥٠، ١٣٧٨ هـ ش.

٢. م. ن، ص ١٥، ١٣٧٨ هـ ش.

إنّ أبحاث العلّامة الحِلّي في المنطق متشعّبةٌ وكثيرة الفروع والثمر. إنّ وفرة ونشاط العلّامة الحِلّي في علم المنطق يحتاج إلى تفسير وتعليل؛ إذ يقال: إنّه بالإضافة إلى علوم من قبيل: الفقه والكلام والدراية والأصول وما إلى ذلك من العلوم الأخرى، ما الذي يدعوه كذلك إلى الاهتمام بعلم المنطق، حتى أنه يبذل وقتًا طويلًا في العمل على توسيعه وتنميته؟

ينبغي الحصول على الجواب عن هذا السؤال من خلال المقارنة بين الأوضاع التاريخية لعلم المنطق وعلم الكلام في مرحلة اشتغال العلّامة الحِلّي بطلب العلم والدراسة، وفي مرحلة انطلاق العلّامة الحِلّي في إنتاج العلم. إنّ تاريخ تحصيل العلّامة الحِلّي للعلم كان في النصف الثاني من القرن الهجري السابع. وإنّ هذا القرن كان يمثّل مرحلة ازدهار وانتشار دراسة المنطق وتدوينه. وبعد ابن سينا أصبح علم المنطق شرحًا على كتاب (الشفاء) أو شرحًا وتفصيلًا لكتاب (الإشارات). فبعد مرحلة ابن سينا عمل كبار العلماء ابتداءً من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة على إعداد الأرضية لتطوير المنطق وازدهاره. وقد أسهم في هذه الجهود علماء الفريقين من الشيعة وأهل السُنّة أيضًا، من أمثال: بهمنيار بن المرزبان، وأبو محمد بن حزم، وابن رضوان المصري، وأبو حامد الغزالي، وابن ملكان البغدادي، وابن سهلان الساوي، ومجد الدين الجيلي وهو الذي تتلمذ على يديه فخر الدين الرازي وشيخ الإشراق السهروردي في علم المنطق.

لقد كان أغلب المناطقة في القرن السابع من المؤثّرين والمشاهير ومن زاخري النشاط في علم المنطق، من أمثال: ابن رشد الأندلسي، وفخر الدين الرازي، وشيخ الإشراق السهروردي، وأثير الدين الأبهري، ونصير الدين الطوسي، ونجم الدين دبيران الكاتبي القزويني، وربما أمكن عدّ الكاتبي من أوفر

المناطقة نشاطًا في حقل المنطق. وكانت (الرسالة الشمسية) منهجًا دراسيًا في علم المنطق على مدى قرونٍ طويلةٍ من الزمن. وكان سراج الدين الأرموي، وابن كمونة، وشمس الدين محمد الكيشي، وشمس الدين محمد السمرقندي بدورهم من المناطقة البارزين في الحضارة الإسلامية في هذا القرن أيضًا.

ومن ناحيةٍ أخرى كان القرن السابع للهجرة يُعدّ قرنًا زاخرًا بالفتن في تاريخ إيران. فقد هجم المغول على البلاد وثقافتها، وشهدت الحضارة الإسلامية هجمة المغول المدمّرة للحضارة. وكان يمكن لانهيار هذه الثقافة والاستيلاء الثقافي للمغول أنْ يشكل بدايةً مدمّرةً للعالم الإسلامي ولا سيّما في حقل الثقافة والتفكير الإسلامي. وبعد الاستيلاء المغولي المحبط، بدأ العزف التدريجي على أنغام محاربة المنطق. وعلى الرغم من أنّ الغزالي في القرن الخامس للهجرة قد كتب (تهافت الفلاسفة) في نقد الفلسفة وتكفير الفلاسفة، وكذلك قام شخصٌ مثل عبد الكريم الشهرستاني بتأليف كتاب مصارعة الفلاسفة، بيد أنّ المنطق شهد في هذه المرحلة منزلةً ومكانةً مهمّة، وقد كتب أبو حامد الغزالي نفسه كثيرًا من الأعمال في المنطق، مثل: (محك النظر)، و(معيار العلم)، و(القسطاس المستقيم)، و(منطق مقاصد الفلاسفة)، و(منطق المستصفى من علم الأصول). وفي النصف الثاني من القرن السابع والعقود الأولى من القرن الثامن للهجرة، عمد تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية ـ المعاصر للعلّامة الحِلّي ـ إلى تأليف كتاب الردّ على المنطقيين، وفي مجموع الفتاوى قام بمجابهة المباني المنطقية.

لقد كان العلّامة الحِلّي يرى في التنكّر للمنطق بدايةً للنظرة السطحية وظهور الأفكار الفجّة والخرافية في دائرة التفكير الديني، ومن هنا فقد عمد إلى الاهتمام بتوسيع علم المنطق بوصفه سدًّا منيعًا يحول دون طوفان السطحية في التفكير

الديني. وبالإضافة إلى تأليف كثيرٍ من الآثار المنطقية، عمد إلى تربية بعض المنطقيين الكبار من أمثال قطب الدين الرازي أيضًا. ويجب البحث عن سرّ أخذ الاتجاه المبنائي الصلب في نظرية التسويغ، في هذا الاتجاه الكلامي للعلّامة الحِلّي. فهو في الحفاظ على استقامة وعمق التفكير الديني كان بحاجةٍ إلى شاخصٍ ومعيارٍ يميّز به بين الغث والسمين. إنّ العقلانية تحافظ ـ من وجهة نظر العلّامة الحِلّي ـ على أصالة التفكير الديني، ومن خلال المنطق القائم على نظرية المبنائية الصلبة يصبح إثبات الأفكار الكلامية صعبًا، بيد أنّ الإيمان بأحقية الأفكار الدينية الأصيلة قد حمل العلّامة الحلي على وضع موقفه الكلامي والمدارس المنافسة على ميزان المنطق. إنّ هذه الرؤية تمثّل معيارًا مضمونًا ومعتمدًا في الردّ على الأفكار اللقيطة، وكذلك الأفكار السطحية أيضًا.

وقد أخذ العلّامة الحِلّي نظرية المبنائية الصلبة من الشيخ نصير الدين الطوسي في (شرح الإشارات)، وكذلك من (تجريد المنطق) أيضًا. لقد كان أرسطو هو أول من ذكر المبنائية في نظرية التسويغ في كتاب (التحليل الثاني أو البرهان) في إطار مواجهة الشكّ السفسطائي. وفي ضوء رؤية أرسطو يمكن أخذ العلم النظري مع مسار القياس من العلم البديهي، وكان البديهي من وجهة نظره ينحصر بنوعين، وهما: المحسوسات والأوّليات. وقد عمد العلماء المسلمون إلى توسيع المبنائية الأرسطية بنحوٍ معدّل، ورفعوا البديهيات إلى ستة أقسام، وعلى هذا الأساس يكون البديهي أعمّ من الأولي.

كما يستدلّ الشيخ نصير الدين الطوسي على تساوق الأولي والبديهي، ويقول في مبادئ البرهان: «ومبادئه ستة: الأوليات، والمحسوسات، والمجرّبات، والمتواترات، والحدسيّات، والقضايا الفطرية القياس). ثم قال: «والأخيرتان ليستا من المبادئ، بل واللتان قبلهما أيضًا، والعمدة هي

الأوليات»[١]. إنّ للشيخ نصير الطوسي في عدوله من المبنائية المعدلة للسلف إلى المبنائية الصلبة، هاجسًا يتمثّل في استحكام الفكر الديني وتعميقه[٢]. وقد أدرك العلّامة الحِلّي هذه النقطة بوضوح وعمل على بسطها وتفصيلها.

٤ ـ الآراء المنطقية للعلّامة الحِلّي

يبدو من المناسب أنْ تكون لنا في هذا المقام جولةٌ قصيرةٌ وإطلالةٌ إجماليةٌ على الآراء والنظريات الخاصّة للعلّامة الحِلّي في علم المنطق. وقد تمّ بحث الآراء المنطقية للعلاّمة الحِلّي في هذا الشأن على أساس أربعة عنواناتٍ من مؤلّفاته، وهي: (الجوهر النضيد)، و(القواعد الجليّة)، و(الأسرار الخفية)، و(مراصد التدقيق). وقد نظرنا في هذا التقرير بنحوٍ رئيسٍ إلى الاختلاف بين الشيخ نصير الدين الطوسي والفخر الرازي، وموقف العلّامة في هذا الشأن.

لقد بُحثت الآراء المنطقية للعلّامة الحِلّي في إطار أطروحةٍ علميةٍ على مستوى الماجستير للباحث الفقيد حسين محمد خاني[٣]. وقد عمدنا في تدوين هذا القسم إلى الاستفادة من تلك الأطروحة أيضًا:

أ. **بساطة التصديق أو تركّبه**: وقع الاختلاف بين الشيخ نصير الدين الطوسي وبين الفخر الرازي في بحث بساطة التصديق وتركّبه؛ فقد ذهب الفخر الرازي إلى القول بأنّ التصديق مركّب[٤]، بينما ذهب الشيخ نصير الدين

١. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ١٩٩ ـ ٢٠١، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

٢. فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في تراث المناطقة المسلمين)، ص ١٢٩ ـ ١٤٢، ١٣٩١ هـ ش.

٣. محمد خاني، حسين، آراي منطقي علامه حلّي (أطروحة علمية على مستوى الماجستير)، جامعة طهران، بتاريخ: شهر شهريور (٦)، ١٣٨١ هـ ش.

٤. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه أصغري نجاد، ص ٧، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

الطوسي إلى القول بأنّ التصديق بسيط[١]. وقد ذهب العلّامة الحِلّي في هذا الشأن إلى ترجيح رأي أستاذه، فقال ببساطة التصديق[٢].

ب. **موضوع المنطق**: ذهب العلّامة الحِلّي في البحث عن موضوع المنطق في موضع إلى التعريف بالتصوّر والتصديق بوصفهما موضوعًا للمنطق[٣]، ولكنّه في موضع آخر قد استدلّ على رفض هذه النظرية وصرّح بأنّها نظريةٌ خاطئة[٤]. كما أنّه في موضعٍ آخر قام نوعًا ما بالجمع بين هاتين النظريتين.

ج. **ترك الدلالة الالتزامية في التعريف**: في البحث عن دلالة الالتزام والتخلّي عنها ـ وهو ما يدّعيه الفخر الرازي[٥] ـ ذهب العلّامة الحِلّي ـ تبعًا لأستاذه في شرح الإشارات[٦] ـ إلى رفض هذا الترك والتخلّي، وقال بأنّ دلالة الحدود الناقصة والرسوم دلالة التزامية، بيد أنّه في الجواب عن (ما هو) لا يمكن الاستفادة من ملزوم الشيء[٧].

د. **تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركّب والمؤلّف**: إنّ من بين البحوث الأخرى التي وقعت موردًا للاختلاف، تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركّب والمؤلّف.

١. الطوسي، الشيخ نصير الدين محمد بن محمد، تلخيص المحصّل، إعداد: عبد الله نوراني، ص ٦، جامعة طهران ومؤسسة مونتريال للدراسات الإسلامية، طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

٢. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدِراسات الإسلامية، ص ١١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

٣. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحِلّي، ص ١٩٠، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤١٧ هـ.

٤. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق مركز الأبحاث والدِراسات الإسلامية، ص ١٠ ـ ١١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

٥. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه أصغري نجاد، ص ٢٠ ـ ٢١، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٦. الطوسي، الشيخ نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣٠، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٧. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدِراسات الإسلامية، ص ١٦، ١٣٧٩ هـ ش.

طبقًا لتقرير الشيخ نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات، فقد أشكل بعضهم على تعريف أرسطو للمفرد، وعدّوا ألفاظًا من قبيل (عبد الله) خارجًا عنه. ومن هنا فقد عرّفوا المفرد بالقول: (المفرد هو الذي لا يدلّ جزؤه على جزء معناه)، وبالتالي فقد قالوا إنّ جزء اللفظ إمّا ألّا يدلّ على أيّ شيء، فيكون مثل هذا اللفظ مفردًا، وإمّا يدلّ علي شيءٍ هو ليس جزءًا من معناه، ومثل هذا اللفظ يكون مركبًا، وإمّا يدل على جزء معناه، وهذا اللفظ يُسمّى بالمؤلّف. وقد رفض الشيخ نصير الدين الطوسي هذا التقسيم، وقال: حيث إنّ الدلالة اللفظية من الدلالات الوضعية والتابعة لإرادة المتلفظ، فإنّ ألفاظًا من قبيل: (عبد الله) لا تخرج عن تعريف أرسطو؛ وذلك لأنّ دلالة هذه الألفاظ على أجزائها ليس هو المقصود للمتكلم[١]. كما أنّ العلامة الحِلّي قَبِل ـ تبعًا لأستاذه ـ تعريف أرسطو للمفرد، ويرى هذا التقسيم مرفوضًا[٢].

ه. **المقول في جواب ما هو، والواقع في طريق ما هو**: في بحث التفاوت بين (المقول في جواب ما هو)، و(الواقع في طريق ما هو)، وقع الاختلاف بين الشيخ نصير الدين الطوسي وبين الفخر الرازي. يذهب الفخر الرازي إلى الاعتقاد بأنّ ذلك القسم من الذاتيات ـ الذي يتمّ أخذه في التعريف بوصفه جزءًا من التعريف ـ إذا تمّ بيانه بالدلالة المطابقية في المقول في جواب ما هو، فهو (المقول في طريق ما هو)، وأمّا لو تمّ بيانه في التعريف بنحوٍ ضمني، فسوف يكون (داخلًا في جواب ما هو)[٣]. وقد ذهب الشيخ

١. الطوسي، الشيخ نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣١ ـ ٣٢، ١٣٧٥ هـ ش.

٢. العلاّمة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ١٧، ١٣٧٩ هـ ش؛ العلاّمة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ١١، ١٣٦٣ هـ ش؛ العلاّمة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهر، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية للعلاّمة الحِلّي، ص ٢٠٠، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤١٧ هـ.

٣. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه أصغري نجاد، ص ٣٧، ١٣٨١ هـ ش.

نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات إلى عدّ (الداخل في جواب ما هو) بمعنى جزء الماهية (الجنس أو الفصل)، و(الواقع في طريق ما هو) بمعنى الذاتي الأعم (الجنس)[١].

على الرغم من ذهاب أغلب المناطقة في تفسير هذه المفاهيم الثلاثة، إلى اختيار تفسير الفخر الرازي[٢]، فإنّ العلّامة الحِلّي مال إلى ترجيح تفسير الشيخ نصير الدين الطوسي، وعدّ تفسير الفخر الرازي مجرّد (ظن)، و«تغييرًا عديم الفائدة»[٣].

و. **تعريف الحدّ**: لقد قام المناطقة بتعريف الحدّ أيضًا. فقد ذهب الشيخ الطوسي إلى تعريف الحدّ بأنه «القول الدال على ماهية الشيء»، وقَبِل به الخواجة نصير الدين الطوسي أيضًا[٤]. قال العلّامة الحِلّي في الأسرار الخفية: «إذا كان المراد من القول في هذا التعريف هو القول المركّب، فإنّه لن يكون شاملًا للحدود المفردة»[٥].

يبدو أنّ لفظ (القول) يشمل المفرد أيضًا، ومن هنا لا يكون هناك إشكالٌ في جامعية التعريف. ومن بين الشواهد على هذا الادّعاء هو أنّ العلّامة في كتاب (المراصد) قد ذكر هذا التعريف بعينه[٦].

ز. **التعريف بالفصل والخاصّة**: إنّ للعلّامة الحِلّي في البحث عن الحدّ والرسم

١. الطوسي، الشيخ نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٦٨، ١٣٧٥ هـ ش.

٢. فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في تراث المناطقة المسلمين)، ص ٧٥، ١٣٨١ هـ ش.

٣. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٣٠، ١٣٧٩ هـ ش.

٤. الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٩٥، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٥. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٤٥، ١٣٧٩ هـ ش.

٦. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ٢٢، ١٣٦٣ هـ ش.

الناقص بيانين؛ فهو في (الأسرار الخفية) يُعرّف بالفصل والخاصة وحدهما على التوالي بالحدّ الناقص والرسم الناقص، ولكنه في (القواعد الجلية) رفض ذلك[١]. وقال في القواعد: «إن كلّ تعريفٍ أنْ يشتمل في الحدّ الأدنى على معنيين يدلّ عليهما لفظان»[٢].

ح. **أجزاء القضية الحملية:** هناك في باب أجزاء القضية الحملية في البنية المنطقية ـ دون البنية اللفظية ـ اختلافٌ بين المنطقيين. فقد ذهب الشيخ نصير الدين الطوسي إلى القول بأنّ القضية الحملية تشتمل على ثلاثة أجزاء، وهي: الموضوع والمحمول والرابطة بينهما. وقد ذهب الفخر الرازي إلى حصر ثلاثية القضية الحملية في القضايا فقط حيث يكون محمولها جامدًا، بيد أنّه يعتقد أنّ المحمولات المشتقة بذاتها تقتضي الارتباط بالموضوع، ولا تحتاج في ذلك إلى وساطة. وقد أشكل الشيخ نصير الدين الطوسي على هذا الكلام من الفخر الرازي، وعدّه مرفوضًا[٣].

يذهب العلّامة الحِلّي في هذا البحث إلى اتباع الشيخ نصير الدين الطوسي أيضًا. فقد تحدّث (في القواعد) صراحةً عن خطأ رأي الفخر الرازي، ولكنّه في (المراصد) اختار طريقًا وسطًا، وعدّ القضايا التي يكون الرابط فيها هو الفعل أو الاسم المشتق من (القضايا الثلاثية غير تامّة)[٤].

---

١. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدِراسات الإسلامية، ص ٤٤، ١٣٧٩ هـ ش.

٢. م. ن.

٣. الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص١٢٥ ـ ١٢٦، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٤. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدِراسات الإسلامية، ص ٥٦، ١٣٧٩ هـ ش؛ العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدارَ فر، ص ٣٨ ـ ٣٩، ١٣٦٣ هـ ش؛ العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية

ط. **مفاد القضية الموجبة الكلية عامّة الإطلاق**: من الأبحاث الأخرى الجديرة بالطرح في هذا المجال، تحليل مفاد القضية الموجبة الكلية عامّة الإطلاق، التي تمّ إدراجها في أكثر الكتب المنطقية بعد ابن سينا. هناك اختلافٌ في تفسير كلام ابن سينا بين الفخر الرازي وبين الشيخ نصير الدين الطوسي. قال ابن سينا: «اعلم أنّا إذا قلنا: كل ج ب، فلسنا نعني به أنّ كلية ج أو الجيم الكلي هو ب ...». لقد فسّر الفخر الرازي الكلية ج في هذا الكلام بـ(الكل المجموعي)، وفسّرها الشيخ نصير الدين الطوسي بـ (الكلّي المنطقي). وبطبيعة الحال فإنّ تفسير الفخر الرازي في هذا الموضع هو الأصح.

وقد أضاف العلّامة الحِلّي إلى هذين التصوّرين الخاطئين المذكورين في كلام الشيخ، ثلاثة تصوّراتٍ أخرى، وقال: (ص١١)[١].

يتّضح من كلامه هذا أنّه رجّح تفسير الشيخ نصير الدين الطوسي على تفسير الفخر الرازي.

إنّ للعلّامة الحِلّي في كتاب (الأسرار الخفية) بيانًا أوضح، وبعد بيان التصوّرات الخاطئة التي يمكن أنْ تخطر على الذهن في هذا الشأن، قال: «لا نعني بقولنا: كلّ (ج)، كلية (ج)، أي الكلي المنطقي، ولا الكليّ العقلي ولا الكلّ من حيث هو كلّ، أي الكلّ المجموعي، ولا ما حقيقته (ج) ... ولا نعني به ما هو موصوف بـ(ج) ... بل نعني به ما هو أعم، بحيث يشمل ما حقيقته (ج) وما هو موصوف به»[٢]. كما إنّ للعلّامة الحِلّي كلامًا مماثلًا أيضًا[٣].

للعلّامة الحِلّي، ص ٢٤٧، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤١٧ هـ.

١. الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، راجعه وضبطه: مركز تراث الحلة، ص ١٤٢، ١٤٣٨ هـ.

٢. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٦١، ١٣٧٩ هـ ش.

٣. العلّامة الحِلي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة

ي. **القضايا الحقيقية والخارجية والذهنية:** إنّ من بين الأبحاث المتفرّعة على تحليل الموجبة الكلية، تقسيم القضايا إلى القضيّة الحقيقية والخارجية والذهنية. يقول العلّامة الحِلّي في هذا الشأن: «واعلم أنّ حصر البعض لمفاد (كلّ ج ب)، بكلّ ما يصدق عليه (ج) في الخارج (مفاد القضية الخارجية)، أو المراد من (كلّ ج)، هو (كلّ ما لو وجد كان ج) (مفاد القضية الحقيقية)، ليس صحيحًا، بل المراد من قولنا: (كلّ ج ب) هو ما أشرنا إليه من أنّ كلّ واحدٍ ممّا يقال عليه (ج) ـ سواء كانت الجيمية ذاته أو صفته، وسواء كانت صفةً دائمةً له أو غير دائمة، وسواء كان موصوفًا بتلك الصفة في وقتٍ معيّنٍ أو غير معيّن، وسواء كان موجودًا في الخارج أو في العقل أو في الفرض الذهني»[1].

ك. **شروط التناقض:** إن من الموارد الخلافية الأخرى بين الفخر الرازي والشيخ نصير الدين الطوسي، شروط التناقض. بناءً على تقرير الخواجة في شرح الإشارات، يذهب الفخر الرازي إلى الاعتقاد بأنّ كلّية الوحدات الثمانية التي عُدّت شرطًا في التناقض بين قضيتين، تعود إلى الموضوع أو إلى المحمول؛ وعلى هذا الأساس فإنّ شروط التناقض في الواقع عبارة عن أمرين، وهما: (وحدة الموضوع)، و(وحدة المحمول)[2]. وقد تراجع الفخر الرازي في الملخّص عمّا ذكره في شرح الإشارات خطوة إلى الوراء، وعدّ وحدة الزمان مغايرةً لوحدة الموضوع أو المحمول، ومن هنا فقد رفع شروط التناقض إلى ثلاثة موارد[3].

الحِلّي، ص ٢٥٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

١. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٦٤، ١٣٧٩ هـ ش؛ العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحِلّي، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

٢. الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٨٠، ١٣٧٥ هـ ش.

٣. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه

إنّ الشيخ نصير الدين الطوسي يردّ على ما اعتقده الفخر الرازي، ويقول: إنّ الموارد التي خصّها الفخر الرازي بالموضوع أو بالمحمول، لها صلاحية اللحوق بكلّ واحدٍ من الموضوع أو المحمول، ثم إنّ الوحدات الثمانية تتعلق أحيانًا بالحكم، وليس بأجزاء القضية[1].

وقد أشكل العلّامة الحِلّي على الكاتبي القزويني ـ الذي ذهب تبعًا للفخر الرازي إلى إرجاع الوحدات الثمانية إلى وحدات ثنائية ـ ورفض هذا الجواب[2]. وقد رأى في (المراصد) أنّ شرط التناقض يكمن في اتحاد قضيتين في النسبة الحكمية باستثناء الكيف، حيث تكتمل تمامية هذا الاتحاد بأمورٍ ثمانية.

كما نقل في كتاب (الأسرار الخفية) جواب الشيخ نصير الدين الطوسي عن رأي الفخر الرازي بالتفصيل، ويتبنى رؤية الشيخ نصير الدين الطوسي[3]. كما اتبع أستاذه الشيخ نصير الدين الطوسي في الجوهر، ولم يأتِ على ذكر الاتحاد في النسبة الحكمية[4].

ل. **نقيض المطلقة عامّة الإطلاق**: في باب نقيض المطلقة عامّة الإطلاق، ذهب بعض المتقدّمين إلى الاعتقاد بأنّ نقيض المطلقة مطلقة، في حين قد يكون زمان القضيتين مختلفًا، وتكون كلتا القضيتين صادقة؛ من ذلك مثلًا: (كلّ شخصٍ نائم بالفعل، بعض الأشخاص ليسوا نائمين بالفعل).

أصغري نجاد، ص ١٧، ١٣٨١ هـ ش.

١. الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٨٠ ـ ١٨١، ١٣٧٥ هـ ش.

٢. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحِلّي، ص ١٩١، ١٤١٧ هـ.

٣. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٧٦، ١٣٧٩ هـ ش.

٤. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ٧٣ ـ ٧٤، ١٣٦٣ هـ ش.

وقد احتال الشيخ الرئيس لتوجيه هذا الكلام بحيلتين، وهما أولًا: أنْ نعدّ المطلقة بمعنى العرفية، وثانيًا: أنْ نقيّد الموضوع بزمنٍ معين. وقد أشكل الشيخ الطوسي على كلتا الحيلتين، وقام برفضهما[١]. وقد ذهب العلّامة الحِلّي ـ تبعًا للشيخ نصير الدين الطوسي ـ إلى القول بفساد حيل الشيخ[٢].

م. **تعريف العكس المستوي**: ينقسم المنطقيون في تعريف العكس المستوي إلى طائفتين؛ طائفة مثل الشيخ الرئيس[٣]، والفخر الرازي[٤]، وأثير الدين الأبهري، جعلت من (البقاء في الكذب) ـ مثل (البقاء في الصدق) ـ قيدًا في تعريف العكس. وذهبت طائفةٌ، مثل الشيخ نصير الدين الطوسي[٥]، والكاتبي القزويني[٦]، والعلّامة الحِلّي[٧]، إلى تخطئة هذا القيد، مستدلين لذلك بإمكان أنْ يكون المحمول أو التالي في القضية لازمًا أعم.

ولا بدّ من العلم أنّ عدّ قيد بقاء الكذب، بمعنى أنّ تبعية كذب الأصل لكذب العكس قابلةٌ للتوجيه.

---

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، تحقيق: سعيد زايد، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١٩٣، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٢. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٨٠ ـ ٨١، ١٣٧٩ هـ ش.

٣. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، تحقيق: سعيد زايد، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١٩٣، ١٣٧٥ هـ ش.

٤. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه أصغري نجاد، ص ١٨٥، ١٣٨١ هـ ش.

٥. الطوسي، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٩٦، ١٣٧٥ هـ ش.

٦. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحلّي، ص ٢٩٨، ١٤١٧ هـ.

٧. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٨١ ـ ٨٢، ١٣٧٩ هـ ش؛ العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ٨٤، ١٣٦٣ هـ ش؛ العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحلّي، ص ٢٩٩، ١٤١٧ هـ.

ن. تفسير عكس النقيض: إنّ البحث الآخر الذي يمكن بيانه في هذا الشأن، هو تفسير عكس النقيض من وجهة نظر العلّامة الحِلّي. هناك في مورد عكس النقيض بيانان؛ فقد ذهب بعضهم من أمثال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء إلى تفسيره بالقول: «وضع نقيض المحكوم عليه بدلًا من المحكوم به، ووضع نقيض المحكوم به بدلًا من المحكوم عليه، مع الموافقة في الصدق والكذب»[1]، وهذا هو الذي يُطلق عليه في مصطلح المنطقيين بعكس النقيض الموافق. وذهب بعضٌ آخر من أمثال بهمنيار في التحصيل إلى تعريفه بالقول: «وضع نقيض المحكوم به بدلًا من المحكوم عليه، وعين المحكوم عليه بدلًا من المحكوم به) (عكس النقيض المخالف»[2].

وقد ارتضى العلّامة الحِلّي هذا التفسير من الشيخ الرئيس، وعدّ التفسير الثاني في الأسرار الخفية والقواعد عبارة عن: «أخذ لازم الشيء بدلًا منه»[3].

س. القياس الاقتراني من الشكل الرابع: في بحث القياس يُعدّ جعل القياس الاقتراني من الشكل الرابع وإنتاج ثمانية ضروبٍ من مختلطات هذا الشكل، من بين الآراء المهمّة للعلّامة الحِلّي[4]. لقد قام الباحث الراحل حسين محمد خاني بتبويب آراء العلّامة في القياسات المختلطة بحسب نظرياته في الكتب الأربعة مورد البحث، ضمن عدد من الجداول[5]، بيد أنّ هذه المقالة المختصرة لا تتسع لذكرها.

---

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، ج ٢، ص ١٩٣، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٢. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصـ: مرتضى المطهري، ص ٩٠، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٥ ش.

٣. العلّامة الحلِّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدِراسات الإسلامية، ص ٩٥، ١٣٧٩ هـ ش؛ العلّامة الحلِّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فَر، ص ٩٤، ١٣٦٣ هـ ش؛ العلّامة الحلِّي، أبو منصور الحسن بن المطهر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحلِّي، ص ٣١٥، ١٤١٧ هـ.

٤. العلّامة الحلِّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فَر، ص ١٣٤ ـ ١٣٥، ١٣٦٣ هـ ش.

٥. محمد خاني، حسين، آراي منطقي علامه حلّي (أطروحة علمية على مستوى الماجستير)، جامعة طهران، بتاريخ: شهر شهريور (٦)، ١٣٨١ هـ ش.

ع. **حملية كبرى القياس الاستثنائي أو شَرطيتها:** في بحث حملية كبرى القياس الاستثنائي أو شَرطيتها الذي هو من بين الأبحاث الخلافية بين الشيخ نصير الدين الطوسي والفخر الرازي، هناك رأيٌ خاصٌّ للعلّامة الحِلّي. إنّ الفخر الرازي لا يرى حملية الكبرى ضرورية إلّا في بعض الموارد التي تكون فيه الشَرطية مركّبةً من حمليتين، ويرى في سائر الموارد الأخرى أنّ الكبرى يمكن أنْ تكون شَرطية[١].

قال العلّامة الحِلّي في كتابه (مراصد التدقيق): «إذا كانت القضية الشَرطية (الصغرى) مركّبةً من شَرطيتين أو من شَرطية هي المقدّم، وحملية هي التالي إنْ استثنى العين، قد تكون الكبرى كليةً. وكذلك إذا كانت الصغرى مركّبةً من حملية هي المقدم وشرطية هي التالي»[٢].

ف. **مطلب أيّ:** في بيان المطالب الأصلية والفرعية، يذهب الشيخ الرئيس في الإشارات إلى الاعتقاد بأنّ (مطلب أيّ) من المطالب الأصلية[٣]. ويذهب الشيخ نصير الدين الطوسي في تفسير كلام الشيخ الرئيس إلى جواز أنْ تكون (أي) أصلية أو فرعية، ويذكر وجهًا لكلّ واحدٍ من الاحتمالين[٤]. وقد ذهب العلّامة الحِلّي في الجوهر النضيد ـ بعد عدِّ (أيّ) من المطالب الفرعية ـ إلى القول: «وقد يُضاف إلى الأصول»[٥]، بيد أنّه في كتاب (الأسرار الخفية) لا يذكر (أيّ) ضمن المطالب الأصلية، ويعدّها

١. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه أصغري نجاد، ص ٣٢٠، ١٣٨١ هـ ش.

٢. الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، راجعه وضبطه: مركز تراث الحلة، ص ٣٣٠، ١٤٣٨ هـ.

٣. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، تحقيق: سعيد زايد، ج ١، ص ٣١١، ١٣٧٥ش.

٤. الطوسي، الشيخ نصير الدين محمد بن محمد، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣١٢، ١٣٧٥ هـ ش؛ العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ١٩٦، ١٣٦٣ هـ ش.

٥. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ١٩٦، ١٣٦٣ هـ ش.

من المطالب الجزئية صراحة[١].

ص. ترتيب المطالب: في بحث ترتيب المطالب، يثير العلّامة الحِلّي مناقشة مع أستاذه، ولا يرتضي رأي أستاذه القائل بتقدّم هل المركّبة على ما الحقيقية[٢].

ق. ماهية البرهان الإنيّ في الدليل: في تفسير البرهان الإنيّ في الدليل ـ الذي هو من موارد الاختلاف الأخرى بين الفخر الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي ـ يذهب العلّامة الحِلّي إلى القبول برأي أستاذه الشيخ نصير الدين الطوسي، وقال في كتابه (الأسرار الخفية) بعد تقسيم البرهان إلى إنيّ ولّمي، وبيان الملاك في ذلك: «ثم إن كان [الأوسط] معلولًا لوجود الحكم في الخارج فهو الدليل»[٣].

وفي القسم الآتي سوف نعمل بالتفصيل على إيضاح وتحليل أحد الإبداعات المنطقية للعلّامة الحِلّي، وهو إبداع لم يلتفت إليه المناطقة في المراحل اللاحقة كثيرًا.

٥ ـ شرح إبداع منطقي للعلّامة الحِلّي وتحليله؛ القضية العامّة

سبق أنْ أشرنا إلى أنّ للعلّامة الحِلّي كثيرًا من الآراء المنطقية الخاصّة به. وفيما يلي سوف نعمل في هذا المقام على شرح واحد من تلك الآراء الإبداعية وتحليله، وهو عدّ قسمٍ خامسٍ في تبويب وتقسيم القضية من حيث الموضوع.

لقد ذهب أرسطو في بداية التحليل الأوّل أو القياس، إلى القول بأنّ القضية

١. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٢٠٦، ١٣٧٩ هـ ش.

٢. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فَر، ص ١٩٧ ـ ١٩٨، ١٣٦٣ هـ ش.

٣. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٢٠٢، ١٣٧٩ هـ ش.

من حيث الموضوع على ثلاثة أنواع، وهي: المهملة، والكلّية، والجزئية. بيد أنّ هذا التقسيم هو في الحقيقة عبارةٌ عن نوعين؛ لأنّ الكلّي والجزئي قسمان للقضايا المسوّرة. ثم بعد أرسطو تمّت إضافة القضية الشخصية أو المخصوصة ـ التي تحدّث عنها أرسطو في كتاب العبارة ـ إلى هذا التقسيم أيضًا، وشاع هذا التقسيم الثلاثي حتى القرن السابع للهجرة.

لقد تحدّث ابن سينا في بيان أقسام الحملي عن (الإنسان العام). وقد ذهب المناطقة من القائلين بالمنطق المشتمل على قسمين في القرن الهجري السابع ـ من أمثال الأرموي في كتاب الإيضاح، والأبهري في آثاره ـ إلى عدم عدّهما قضيةً مهملة. إنّ القضية المهملة وإنْ كانت لا تشتمل على سور، ولكنها تقبل التسوير، في حين أنّ قضية (الإنسان عام) لا تقبل التسوير. وقد أطلقوا على هذه القضية عنوان القضية الطبيعية، وعدّوها قسمًا رابعًا. وأمّا المناطقة القائلون بالمنطق المشتمل على تسعة أقسام ـ من أمثال الشيخ الطوسي وفي القرون التالية من أمثال غياث الدين الدشتكي ـ إلى مخالفة اعتبار الطبيعة، بيد أنّ التبويب الرباعي كان شائعًا[١]. لقد ذهب العلّامة الحِلّي إلى عدم تسمية هذه القضية بالطبيعية، وإنّما سمّاها عامّة، وعمد إلى تعريف وعدّ قسمٍ خامسٍ، وأطلق عليه عنوان الطبيعي[٢].

ما هو مضمون القضية الطبيعية في مصطلح العلّامة الحِلّي، والتي هي قسمٌ خامسٌ من القضايا، ولا ينبغي الخلط بينها وبين القضايا الطبيعية عند القوم؟ يجب العثور على جوابٍ هذا السؤال في تحليل الشيخ نصير الدين الطوسي

١. فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطقدانان مسلمان (بحث في تراث المناطقة المسلمين)، ص ٤٣٩ ـ ٤٦١، ١٣٩١ هـ ش.

٢. العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٥٨، ١٣٧٩ هـ ش؛ العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، ص ٥٤ ـ ٥٥، ١٣٦٣ هـ ش؛ العلّامة الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحِلّي، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

للقضية المهملة. لقد استفاد الشيخ الطوسي في التمايز بين أقسام القضايا الثلاثة (المخصوصة، والمهملة، والمسوّرة) من الاعتبارات الثلاثة للماهية، وهي: الماهية بقيد الخصوص (هذا إنسان) موضوع مخصوص، وبقيدي العموم والتخصيص (كلّ وبعض) موضوع المسوّرة، ومن دون أيّ قيدٍ، أو الماهية من حيث هي موضوع المهملة (الإنسان مجدّ).

يمكن لهذا التحليل من الشيخ نصير الدين الطوسي أنْ يخضع للنقد والنقاش؛ لأنّ الناهية عندما تقع موضوعًا من دون قيد، تكون هناك حالتان؛ فإمّا أنْ يكون الحكم لتلك الماهية العامّة من حيث هي هي (بالحمل الأولي وبمنزلة المفهوم العام)، وإمّا أنْ يكون الحكم لمصاديق الماهية. والحالة الأولى هي التي أطلق عليها المناطقة ـ من القائلين بالمنطق المشتمل على قسمين في القرن الرابع للهجرة ـ عنوان القضايا الطبيعية، ويطلق عليها العلّامة الحِلّي مصطلح القضايا العامّة. فإنْ كان الحكم لمصاديق الماهية، بيد أنّ مناط الحكم هو الطبيعة من حيث هي هي، سوف يكون الحكم في هذه القضية شاملًا؛ لأنّ (ما يصحّ على الطبيعة يصحّ على الأفراد). إنّ العلّامة الحِلّي بالنظر إلى هذه النقطة المهمّة، يعدّ هذه القضية قضيةً مستقلة، ويطلق عليها عنوان القضية الطبيعية.

وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ نسبة المحمول والحكم إلى الموضوع الكلّي على ثلاثة أنواع، هي:

١. أنْ يُنظر إلى تلك الطبيعة من حيث هي هي، ويحكم عليها بالمحمول، وتسمّى بـ (القضية الطبيعية).

٢. أنْ يُنظر إليها من حيث تقع على الكثرة، وهي المأخوذة بمعنى الكلّي العقلي، ونحن نسميها بـ(القضايا العامّة)، كقولنا: (الإنسان نوع)، و(الحيوان جنس).

٣. أنْ يُنظر إلى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها. ويمكن لهذا القسم

بدوره أنْ ينقسم مع القيد والسور إلى ثلاثة أقسام، وهي: المهملة، والكلية، والجزئية[١].

وعلى هذا الأساس لا تكون هناك حاجةٌ إلى عدّ القضية الحقيقية والقضية الخارجية، وهي التي ذكرها تلميذا مجد الدين الجيلي، وهما: فخر الدين الرازي وشيخ الإشراق السهروردي، ووصلت بوساطة الأبهري إلى قضايا مبحث (الحقيقية والخارجية والذهنية).

إنّ تمايز القضايا الكلية والطبيعية في مصطلح العلّامة الحِلّي، يعمل على إيضاح تمايز القضايا الكلّية في العلوم التجريبية وعلوم من قبيل التاريخ، عن القضايا الميتافيزيقية. وفي القضايا الطبيعية حيث يكون مناط الحكم هو الطبيعة من حيث هي هي، يكون التضادّ بين حكمين من قبيل التناقض، ولا يكون هناك امتناعٌ تجريبيّ في البين. إنّ القضايا الطبيعية في مصطلح العلّامة الحِلّي، هي بشكلٍ وآخر من قبيل القضايا الكلية عند غوتفريد لايبنتس، فإذا تعرّفنا على الموضوع يكون المحمول في ضمن الموضوع (وذلك بالحمل الأولي بطبيعة الحال).

إنّ إبداع العلّامة الحِلّي في عدّ القضية التي أطلق عليها عنوان القضية الطبيعية لم يحظَ باستقبال المنطقيين المتأخّرين، ولكنه حظي باهتمامٍ من قبل الأصوليين. وبطبيعة الحال قد يحدث في بعض الموارد عند بعض الأصوليين خلط بين مصطلحين للقضية الطبيعية، وهما: القضية الطبيعية في مصطلح القوم التي يُطلق عليها العلّامة الحِلّي مصطلح العامة، والقضية الطبيعية في مصطلح العلّامة الحِلّي. وفي النزاع على طبيعية الأحكام الشرعية، يكون المراد هو القضية الطبيعية في مصطلح العلّامة الحِلّي، وحيث تكون هذه القضية ـ بشكلٍ وآخر ـ مساوقةً للحقيقة عند القوم، يتم في هذا النزاع استعمال مصطلح القضية الحقيقية أيضًا. وربما كان عدّ تساوق القضية الحقيقية في مصطلح القوم مع القضية الطبيعية في

١. العلّامة الحلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ٥٨، ١٣٧٩ هـ ش.

مصطلح العلّامة الحِلّي، واحدًا من بين الأسباب التي دعت إلى عدم الإقبال على رأي العلّامة الحِلّي.

النتيجة

إنّ العلّامة الحِلي من المناطقة الأفذاذ النادرين؛ إذ يحتل مكانةً رفيعةً في تاريخ علم المنطق في الحضارة الإسلامية، بيد أنّ سطوع نجمه الباهر في علوم من قبيل: الفقه والأصول والكلام وغير ذلك من العلوم الأخرى، قد حجب موقعه ومكانته المنطقية، ووضع غشاوةً على أعين المتأخّرين؛ فلم يلاحظوا آثاره في هذا العلم. وعلى الرغم من تأليفه لعشرين أثرًا مهمًا في علم المنطق، فإنّه لم يُعرف بوصفه عالمًا منطقيًا كما يستحق وينبغي.

إنّ الآثار المنطقية للعلّامة الحِلّي متنوّعة، فبعضها عبارةٌ عن رسائل قصيرة نسبيًا تهدف إلى تعليم علم المنطق، وبعضها الآخر ـ تبعًا لكتاب النجاة والإشارات لابن سينا ـ يجمع بين العلوم الثلاثة، وهي المنطق والطبيعيات والإلهيات. وفي بعض الموارد يعمد العلّامة الحِلّي إلى تأليف رسالةٍ في إطار البحث والحوار النقدي مع حكيمٍ أو فيلسوفٍ كبيرٍ أو مع حكماء السلف؛ وبالتالي فإنّ أغلب الآثار المنطقية والفلسفية للعلّامة الحِلّي عبارةٌ عن شروح على كتب السلف. إنّ أغلب الآثار المنطقية للعلّامة الحِلّي كتبها في ضوء منهج تدوين المناطقة القائم على قسمين. وقد سار في الغالب على بنية كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا.

يمكن العثور على جواب السؤال الباحث عن (مكمن السرّ في اهتمام العلّامة الحِلّي بعلم المنطق؟)، من خلال المقارنة بين الأوضاع التاريخية لعلمَي المنطق وعلم الكلام في مرحلة اشتغال العلّامة الحِلّي بطلب العلم والدراسة، وفي مرحلة انطلاق العلّامة الحِلّي في إنتاج العلم. إنّ تاريخ تحصيل العلّامة الحِلّي للعلم كان في النصف الثاني من القرن الهجري السابع. وإنّ هذا القرن كان يمثّل مرحلة

ازدهار وانتشار دراسة المنطق وتدوينه. ومن ناحيةٍ أخرى كان القرن السابع للهجرة يُعدّ قرنًا زاخرًا بالفتن في تاريخ الأقطار الإسلامية؛ فبعد استيلاء المغول على البلاد الإسلامية بدأ العزف التدريجي على أنغام محاربة المنطق. وفي النصف الثاني من القرن السابع والعقود الأولى من القرن الثامن للهجرة، عمد أحمد بن تيمية ـ المعاصر للعلّامة الحِلّي ـ إلى تأليف كتاب الردّ على المنطقيين، وفي مجموع الفتاوى قام بمجابهة المباني المنطقية.

لقد كان العلّامة الحِلّي يرى في التنكّر لعلم المنطق بدايةً للتفكير السطحي في دائرة التفكير الديني، وتسلل الأفكار الفجّة والممزوجة بالخرافات، ومن هنا فقد عمد إلى توسيع علم المنطق بوصفه سدًّا منيعًا يحول دون السطحية التي تشكل إعصارًا يتهدد التفكير الديني.

إنّ اتجاه العلّامة إلى علم المنطق اتّجاهٌ اجتهاديّ وتنظيري، ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة بوضوح من خلال إطلالةٍ عابرةٍ على إبداعاته المنطقية.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، تحقيق: سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٢. اشميتكه، زابينه، انديشه هاي كلامي علامه حلي (الآراء الكلامية للعلّامة الحِلّي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نمائي، الفصل الأول فما بعد، بنياد پژوهشهاي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٨ هـ ش.

٣. الأفندي الإصفهاني، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠١ هـ.

٤. الأمين العاملي، السيد محسن، أعيان الشيعة، إعداد: السيد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٥. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح: مرتضى المطهري، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٥ ش.

٦. الحُر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

٧. حسون تبريزيان، فارس، مقدمة القواعد الجلية (في: القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحِلّي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

٨. الحِلّي، أبو منصور الحسن بن المطهَّر، أجوبة المسائل المهنائية، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١ هـ.

٩. ــــــــــ، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

١٠. ــــــــــ، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، إعداد: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

١١. ــــــــــ، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلّامة الحِلّي، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤١٧ هـ.

١٢. ــــــــــ، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٢ ش.

١٣. ــــــــــ، مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، راجعه وضبطه: مركز تراث الحلة، ١٤٣٨ هـ.

١٤. الرازي، فخر الدين محمد، منطق الملخّص، تقديم وتحقيق وتعليق: أحد فرامر قراملكي وآدينه أصغري نجاد، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

١٥. الرازي، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، دار إحياء التراث العربي.

١٦. ـــــــــــ، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، حواشي وتعليقات السيد شريف الجرجاني، وعبد الحكيم السيالكوتي، والعلّامة الدسوقي، وعبد الرحمن الشربيني، إعداد: الشيخ فرج الله زكي، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٣ هـ.

١٧. ـــــــــــ، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، انتشارات الكتبي النجفي، قم.

١٨. رشر، نيكلا، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥ م.

١٩. الشيرازي، صدر الدين، التنقيح، تحقيق: غلام رضا ياسي پور، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٢٠. الصدر، السيد حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات الأعلمي، طهران.

٢١. الطباطبائي، السيد عبد العزيز، مكتبة العلّامة الحِلّي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٦ هـ.

٢٢. الطهراني، الآغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، ط ٣، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٢٣. ـــــــــــ، طبقات أعلام الشيعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥ م.

٢٤. الطوسي، الشيخ نصير الدين محمد بن محمد، الشفاء (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٢٥. ـــــــــــ، تلخيص المحصّل، إعداد: عبد الله نوراني، جامعة طهران ومؤسسة مونتريال للدراسات الإسلامية، طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

٢٦. ـــــــــــ، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٢٧. ـــــــــــ، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٢٨. غفوري نجاد، محمد، «مراصد التدقيق و مقاصد التحقيق علامه حلي» (مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق العلّامة الحِلّي)، مجله گاهنامه كتاب شيعه، العدد: ١١ / ١٢، ص ٤٣٦ فما بعد، سنة ١٣٩٦ هـ ش.

٢٩. فرامرز قراملكي، أحد، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في تراث المناطقة المسلمين)، پژوهشگاه علوم إنساني، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٣٠. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٣١. محمد خاني، حسين، آراي منطقي علامه حلّي (أطروحة علمية على مستوى الماجستير)، جامعة طهران، بتاريخ: شهر شهريور (٦)، ١٣٨١ هـ ش.

٣٢. المظفر، محمد رضا، المنطق، دار التعارف، ط ١، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

محمد باقر الداماد وأثره في تحقيق مطالب علم المنطق

د. السيد سعد شريف البخاتي[1]

مُلخّص البحث

علم المنطق وهو مجموعة القواعد التي بمراعاتها يحصل الباحث والمفكّر على نتائج صحيحة في تفكيره وبحثه التصوري والتصديقي؛ ولذا أطلقوا عليه كاسب التصوّر والتصديق. ولأهمية هذا العلم بذل العلماء في كشف قواعده وتحقيقها وتنقيحها وبسطها وبيانها جهودًا كبيرة، منذ أنْ دوّن المعلّم الأول قواعده. واستمرت عناية الحكماء بها حتى وصلت تلك الجهود إلى الحاضرة الإسلامية فأخذوا بحظهم منها، وأجهدوا أنفسهم في تحصيلها وتحقيقها. وكان لعلماء شيعة أهل البيت عليهم السلام دورٌ بارزٌ فيها، من قبيل الفارابي وابن سينا وغيرهم. ومن جملة أولئك الحكماء السيد الداماد رحمه الله، فقد كانت له تحقيقاتٌ وإضافاتٌ مهمّةٌ في هذا المضمار، ينبغي للباحثين في العلوم العقلية الاطلاع عليها للاستفادة منها، من قبيل تحقيقاته في باب الحمل والقضايا ومراتب نفس الأمر، وهو ما ركّزت عليه هذه الدراسة المختصرة.

تعتزّ الأمم والشعوب بما يُنسَب إليها من تراثٍ وحضارةٍ وعلماء وكُتّابٍ وأبطالٍ وشعراء وفنانين؛ لأنّه دليلٌ على تقدّمهم في تلك الخصوصية. وقد تميّز أتباع أهل البيت عليهم السلام بكثرة المفاخر التي يعتزّون بها ويفخرون بها. ومن الواجب علينا ـ أبناء الطائفة الحقّة ـ عرفانًا لحقّهم أنْ نحيي ذكرهم ونبرز مآثرهم. ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة محاولةً لإبراز ما جادت به عبقرية السيد محمد باقر الداماد (رضوان الله عليه) في علم المنطق وإسهاماته

---

١. متخصّصٌ في الفكر الإسلامي، وأستاذٌ في الحوزة العلميّة: النجف الأشرف.

التأسيسية في الكشف عن بعض النظريات المنطقية التي لم يكن لها أنْ تظهر إلى عالم الوجود إلّا بفضل هذا الرجل الكبير.

مقدّمة حول دور علماء الشيعة في العلوم

بل يُعدّ علماء الفرقة المحقّة المؤسسين لكثيرٍ من العلوم، كأبي الأسود الدؤلي الواضع لعلم النحو، ثم جاء من بعده الفراهيدي فنقّحه وبسطه، كما يعدّ الفراهيدي أوّل من ضبط اللغة وكتب كتابه المعروف (العين). وذكر ابن خَلِّكَان بأنّ الفراهيدي هو الذي استنبط علم العروض وأخرجه إلى الوجود، وأبا عثمان المازني أوّل من دوّن في علم الصرف. كما برز في التفسير علماء الشيعة منذ رحيل النبي صلى الله عليه وآله، كابن عباس حبر الأمة ﵀ تلميذ أمير المؤمنين ﵇، ويحيى بن زياد الكوفي وأبو الفتح الهمْداني في مجاز القرآن، ولعلّ العلامة المجلسي ﵀ من أوائل العلماء الذين كتبوا في التفسير الموضوعي، كما يقول العلّامة السبحاني (حفظه الله). وهكذا تطول القائمة إذا أردنا بيان دور الشيعة في علم الكلام والحديث والفقه وأصوله وعلم المغازي والسير وعلم الجغرافية والعلوم. وعندما نرجع إلى تاريخ العلوم العقلية نجد لعلماء الشيعة بصماته الواضحة كابن سينا، والفارابي، وخواجه نصير الدين الطوسي، وقطب الدين الراوندي، والداماد، والمُلّا صدرا و... [1]

فالمذهب الشيعي يمتلك إسهاماتٍ كبيرةً جدًا في بناء الحضارة الإسلامية في شتى العلوم ومختلف الفنون، وله ملاحم كثيرة ببركتها قام الإسلام كقوةٍ في وجه أعدائه في مختلف الأزمنة والأصعدة.

ونحن في هذه الدراسة المختصرة نودّ تسليط الضوء على علَم من أعلام هذه الطائفة ورمزٍ من رموزها الذي استطاع أنْ يحقّق العلوم العقلية

١. السبحاني، جعفر، دور الشيعة في بناء الحضارة الإسلامية: ص١٨ ـ ٩٤.

وينضّجها ويضيف عليها، حتى أصبحت في غاية العمق والمتانة والنضج. ولكن ظلمه التاريخ فلم يقف عنده ولم يتأمل في نظرياته وتحقيقاته لاختلاف كثيرٍ معه في وجهات النظر تقليدًا لا عن دراية. فوجدتُ لزامًا أنْ أشير إلى هذه الشخصية الكبيرة وفاءً لها ولإنجازاتها العظيمة.

نبذةٌ من حياة السيد الداماد، وأهم إنـجازاته.

نسبه وتاريخ ولادته ووفاته

هو السيد محمد باقر ابن المير شمس الدين محمد الحسيني الاسترابادي. فنسبه يرجع إلى الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام، ثم سكن أجداده في استرباد الإيرانية بسبب ما كان يتعرّض له شيعة أهل البيت وأبناؤهم، فلُقِّب بالاسترباديِ. أمّه بنت المحقّق الثاني الشيخ علي عبد العالي الكركي العاملي، من كبار فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الصفوي، والحاكم في مملكة الشاه (طهماسب)، فقد أكرمه الشاه الصفوي، وجعل له الكلمة في إدارة ملكه، فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان بدستور العمل؛ ولذا فهو الوزير الأعظم في نظر الأمة. فلما صاهره السيد محمد الحسيني والد المترجَم له، لُقِّب بالداماد بمعنى الصهر، ويعنون به صهر الحاكم، ثم عُرف المترجَم له بالمير الداماد؛ تبعًا لشهرة أبيه[1].

ولذا يقول صاحب تعليقة أمل الآمل: «الأمير الكبير محمد باقر بن محمد الحسيني الاسترآبادي الداماد: (الداماد) لما كانت بنت الشيخ علي الكركي زوجة أب هذا السيد ولهذا اشتهر أبوه بالداماد، ثم لما تولد منه هو اشتهر من أجل والده بالداماد». كما لُقِّب بالمعلم الثالث، وأستاذ البشر، وسيد الأفاضل.

---

١. الأصبهاني، عبد الله أفندي، تعليقة أمل الآمل: ص ٢٥٠. الزركلي، خير الدين، الأعلام: ج٤، ص٢٨١. الأمين، محسن، أعيان الشيعة ج ٩ ص ١٨٩.

وُلِد في إيران، في إسترآباد المسماة حاليًا بـ(جورجان) عام ٩٧٠ هـ، وتوفي سنة ١٠٤١ في النجف عند مجيئه لزيارة العتبات المقدّسة في العراق مع الشاه صفي الصفوي، وقبره موجودٌ بين النجف وكربلاء في منطقة الحيدرية (خان النص)[١].

دراسته:

بدأ دراسته الحوزوية في مدينة مشهد بخراسان، فشرع بدراسة الأدب العربي والمنطق، ثم العلوم القرآنية وعلوم الحديث والرجال والفقه والأصول والفلسفة، وتعمق في الرياضيات والفلك والنجوم وغيرها من العلوم على أيدي كبار المشايخ وأهل الفن في زمانه.

ثم انتقل إلى دار السلطنة بقزوين، حيث التحق ببلاط الشاه عباس الصفوي واشتغل هناك بالبحث والتحقيق والتدريس، ثم ارتحل منها عام ٩٨٨ هـ إلى مدينة كاشان، وبقى فيها مدةً من الزمن، ثم انتقل عنها إلى مدينة أصفهان، حيث استقر فيها إلى الأيام الأخيرة من حياته.

وفي هذه المدينة قام بتأسيس أكبر حوزةٍ علميةٍ عرفتها إيران في ذلك الوقت، وقام بنشر أفكاره الفلسفية والتف حوله طلّاب العلوم من كلّ مكان، ينهلون من بحر علومه ومعارفه في الفنون المختلفة وخاصّة في الفلسفة الإسلامية.

أساتذته:

جاء في الكنى والألقاب ما نصه: «وهو معاصر للشيخ البهائي هاجر إلى خراسان وعراق المعجم، وأخذ عن السيد نور الدين علي بن أبي الحسن

١. البستاني، فؤاد اخرام، دائرة المعارف: ج ١٤ ص ٣١٦.

الموسوي، وعن خاله المحقّق الثاني وغيرهما»[١]. وقال الشيخ علي أوسط ناطقي في مقدمة تحقيقه لكتاب الرواشح: «تتَلْمَذَ المير داماد على عدّة من العلماء الكبار، منهم: ١. خاله ابن المحقّق الكركي الشيخ عبد العالي العاملي الكركي. ٢. الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي. ٣. السيد نور الدين عليّ بن أبي الحسن الموسوي العاملي. ٤. فخر الدين السمّاكي الأسترآبادي، وهذا هو أُستاذه في المعقول. ٥. تاج الدين حسين الصاعد الطوسي»[٢].

تلامذته:

تتلمذ على يديه مجموعةٌ من العلماء البارزين، منهم[٣]: ١. العارف قطب الدين الأشكوري. ٢. صدر الدين الشيرازي المعروف بمُلّا صدرا. ٣. السيد أحمد العلوي، وهو صهره. ٤. نصر الله الهمداني المعروف بالآخوند نصرا أو الآخوند نصيرا. ٥. السيد حسين بن السيد حيدر بن علي بن قمر الحسيني العاملي الكركي. ٦. حسين بن الميرزا رفيع الدين الحسيني الآملي المازندراني، الملقّب بسلطان العلماء وبخليفة السلطان. ٧. الميرزا محمود بن ميرزا علي. ٨. شمس الدين محمّد الجيلاني المعروف بالمُلاّ شمسا. وغيرهم من العلماء.

---

١. القمّي، عباس، الكنى والألقاب: ج ٢، ص ٢٠٢.

٢. الداماد، محمد باقر، الرواشح السماوية: ص١١ (مقدّمة التحقيق).

٣. الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج٥، ص٤٩٨، وج٧، ص٤٧٠. الحسيني، أحمد، تراجم الرجال: ج٢، ص٥٩٠ وص٨٠٨. الأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة: ج٧، ص٣٣٢. الداماد، محمد باقر، الرواشح السماوية: ص١١. الخوانساري، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات: ج٢، ص٦٥.

أهمّ مؤلّفاته في المنطق والفلسفة:

نبراس الضياء في تحقيق معنى البداء. ٢. القبسات. ٣. الإيقاظات. ٤. تقدمة تقويم الإيمان. ٥. حواشي رجال الكشي. ٦. رسالة في الرضاع. ٧. رسالة في خلق الأفعال. ٨. رسالة في تحقيق مفهوم الوجود. ٩. الأنموذج، ذكر فيه عشرين إشكالًا عويصًا فيما يتعلق بالرياضي ذي الأصلين وغيرها. ١٠. الإيماضات والتشريقات في حدوث العالم وقدمه. ١١. تقويم الإيمان، فيه مبحث واجب الوجود وتقديسه وتمجيده. ١٢. الجذوات، في بيان سبب عدم احتراق جسد موسى عليه السلام، واحتراق الجبل في حال التجلّي في طور سيناء ألّفه للشاه صفي. ١٣. الأفق المبين في الحكمة الإلهية. ١٤. الإعضالات العويصات في فنون العلوم والصناعات – يعرف بالسبع الشداد. ١٥. رسالة في حدوث العالم، طُبِعت في هامش القبسات. ١٦. رسالة في العلم الواجب. ١٧. الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية، وهو شرح على الكافي. ١٨. ديوان شعر[١].

مكانته العلمية وأقوال العلماء فيه:

وأمّا مكانته العلمية فقد أشاد بها كلّ من أرّخ له، فقد قال عنه السيد الأمين في أعيانه: «كان فيلسوفًا رياضيًا متفننًا في جميع العلوم الغريبة شاعرًا بالعربية والفارسية...، وله آثارٌ باقيةٌ في الحكمة وأصول الدين والفقه وغيرها، وعباراته في بعض مؤلّفاته غير خاليةٍ من التعقيد»[٢].

وقد نقل الشيخ الرجائي ـ في مقدمته على رجال الكشي تعليق المير داماد ـ أقوال مجموعةٍ من العلماء في حقّ المترجَم له، ونحن ننقل بعضها: «قال السيد علي خان في سلافة العصر: باقر العلم وتحريره، الشاهد بفضله تقريره

١. الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج٩، ص١٨٩.

٢. م. ن.

وتحريره، ووالله إنّ الزمان بمثله لعقيم، وإنّ مكارمه لا يتسع لبثها صدرٌ رقيم... وقال تلميذه أيضًا صدر المتألّهين في شرح الأصول الكافي: سيدي وسندي وأستاذي، واستنادي في المعالم الدينة، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية، والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنور، العالم المقدّس الأطهر، الحكيم الإلهي، والفقيه الرباني، سيّد عصره، وصفوة دهره، الأمير الكبير، والبدر المنير، علّامة الزمان: أعجوبة الدوران، المُسمّى بـ (محمد)، الملقّب بـ (باقر الداماد الحسيني) قدس الله عقله بالنور الرباني»[1].

وقال فيه العلّامة المجلسي: «الأمير محمد باقر بن محمد الشهير بالداماد الحسيني. طراز العصابة، وجواز الفضل وسهم الإصابة، الرافع بأحاسن الصفا أعلامه، فسيد وسند وعلم وعلّامة، أكيل جبين أشرف وقلادة جيده، الناطقة ألسن الدهور بتعظيمه وتمجيده، باقر العلم ونحريره، الشاهد بفضله تقريره وتحريره، ووالله إنّ الزمان بمثله لعقيم، وإنّ مكارمه لا يتّسع لبثّها صدر رقيم»[2].

ورعه وعبادته:

كان ﵀ متعبّدًا في الغاية، مكاثرًا من تلاوة كتاب الله المجيد بحيث ذكر بعض الثقاة أنّه كان يقرأ كلّ ليلةٍ خمسة عشر جزءًا من القرآن، مواظبًا على أداء النوافل، لم يفته شيءٌ منها منذ أنْ بلغ سن التكليف حتى مات، مُجّدًا ساعيًا في تزكية نفسه النفيسة، وتصفية باطنه الشريف حتى اشتهر أنّه لم يضع جنبه على فراشه بالليل في مدة أربعين سنة[3].

---

١. الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال (تعليق الميرداماد، تحقيق الرجائي): ج١، ص٨ ـ ١١.

٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج١٠٦، ص١٢٤.

٣. الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال (تعليق الميرداماد، تحقيق الرجائي): ج١، ص١١.

الإبداعات العلميّة للسيّد الداماد:

برع السيّد الداماد في علوم كثيرةٍ؛ فقد كان فقيهًا كبيرًا، ومفسّرًا لامعًا، ومحدثًا، ورجاليًا، وفيلسوفًا محققًا، ومنطقيًا، ومتكلّمًا، وعارفًا متألّقًا. ومن جميل خصائصه أنّ العلوم عنده غير متداخلة، ولم يؤثّر بعضها على بعض في ذهنه الشريف، وهذا من غرائبه (رضوان الله عليه).

ومن جملة خصائصه أنّه من خلال تحقيقه مطالب علم المنطق توصّل إلى نتائج لا تجدها في كتب من سبقه أمثال ابن سينا والفارابي وابن رشد وأرسطو. فهي مطالب بِكْرٌ لم يتطرّق لها فكر الحكماء من قبله، بل هي من إبداعات عبقريته.

وقد أجاد أستاذنا الدكتور أيمن المصري في بيان نظريات الداماد الجديدة، وصنّفها إلى ثلاثة أصناف (منطقية، وفلسفية، وكلامية)، فقال:

أ ـ الإبداعات المنطقية:

وتظهر أكثرها في كتابه (الأفق المبين) ومنها:

١. تحقيق مباحث الوضع والحمل في القضايا، ومبدأ انتزاع المحمول والتفريق بين منشأ الانتزاع ومصحح الانتزاع في المحمولات، والفرق بين ظرف انعقـاد الحمل ومطابق أو مفاد الحمل، أو بين ظرف العروض وظرف الاتصاف.

٢. تقسيم الهلّيات البسيطة إلى حقيقية ومشهورية.

٣. إضافة شرطٍ آخر إلى شروط تحقّق التناقض وهو شرط وحدة الحمل.

٤. تحقيق مباحث نفس الأمر ومراتب الذهن بنحو بديع وجديد.

ب ـ إبداعاته الفلسفية:

١. **الحدوث الدهري:** ومعناه حدوث كلّ العالم بعد العدم الصريح في الأعيان، وتخلّفه الخارجي عن الخالق تعالى في الأعيان. وهو من أدقّ وأرقى المباحث الفلسفيّة التي لم يلتفت إليها أحدٌ قبله، وقد تناول هذه المسألة بنحوٍ تفصيلي في كتاب (القبسات).

٢. **أصالة الماهية**[١]: فعلى الرغم من إطباق جمهور الفلاسفة قبله على القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود[٢]، فإنّهم كانوا يعدّون ذلك أمرًا بديهيًا أو قريبًا من البديهي؛ فلم يتعرّضوا للاستدلال عليها بنحوٍ تفصيليّ ودقيقٍ كما فعل السيد الداماد، بالإضافة إلى دفعه لكلّ الشبهات التي يمكن أنْ ترد على أصالة الماهية من وجهة نظره، وردّه الصريح على أصالة الوجود. وربما يكون السبب في ذلك هو طرح المُلّا صدرا لأصالة الوجود في عصره؛ ممّا دعاه للنهوض للاستدلال ودفع الإشكالات.

٣. اختصار المقولات العشر المشهورة عند المشائين إلى مقولتين فقط، هما الجوهر، والعرض والمندرج تحته الأنواع العرضية التسعة العالية.

٤. تحقيق مباحث الحركة والزمان بنحوٍ جديدٍ وعميقٍ كما في كتاب (الصراط المستقيم).

---

١. المراد من الأصيل هو صاحب الآثار في الخارج والأعيان، والمراد من الماهية هي حقيقة الشيء وذاته التي يمكن تعقّلها. فلا الوجود جزء منها، ولا العدم جزء منها، فالوجود والعدم ليس من أجزائها الذاتية، بل يعرضان عليها بعلة. فأصالة الماهية تعني أنّ هذه الماهية هي مخلوق الله تعالى، وهي صاحبة الآثار إنْ تحققت ووُجِدت في الأعيان والخارج، وليس المراد من أصالة الماهية أنّ الماهية التي هي لا موجودة ولا معدومة موجودةٌ في الخارج وهي صاحبة الآثار؛ فإنّ ذلك تناقضٌ صريح، وهذا البيان لأصالة الماهية بعيد عن الواقع، ناشئ عن عدم وضوح مراد القائلين بأصالة الماهية. أُنظر: الداماد، محمد باقر، الأفق المبين: ص٤ وص٣٥٨. الداماد، محمد باقر، القبسات: ص٣٧ وص١١٩ . الداماد، محمد باقر، التقديسات: ص١٣٢ .

٢. لقد بيّنا ذلك مفصّلاً والأقوال في ذلك ومناقشتها في أطروحتنا للدكتوراه (أصالة الماهية بين السيد الداماد وكانط دراسة مقارنة).

٥. إبداع التقدّم بالماهية وأصنافه المختلفة.

٦. تحقيق بديع لمباحث الماهية والجنس والفصل والتشخّص.

٧. نظريةٌ جديدةٌ في علم الواجب تعالى قبل وبعد الإيجاد.

ج ـ المسائل الكلامية:

١. بيانٌ جديدٌ لمسألة البداء، وإنّ البداء في التكوين كالنسخ في التشريع[١].

٢. طرحٌ جديدٌ في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار[٢]»[٣].

د- إبداعاته في علم المنطق

وهي ما نروم بيانه في هذه الدراسة، وقد ذكرتُ في إطروحة الدكتوراه المسماة (أصالة الماهية بين السيد الداماد وكانط دراسة مقارنة) عند البحث عن تاريخ مسألة أصالة الماهية: أنّ القول بأصالة الماهية تمتد جذوره التاريخية إلى زمن اليونان، وأنّ القول بها هو محلّ إجماع الفلاسفة المشّاء والإشراقيين.

ولكن هذا لا يعني أنّ بحث المسألة كان على مستوى واحد، بل كانت المسألة تُطرَح على أنّها من المسلمات، فلم توضّح أركانها، ولا الدليل عليها ولا طرح الشبهات الواردة على القول بها، وكيفية ردّها. وهذا ما امتازت به فلسفة الداماد ﷺ، إذ تصدّى لبحث المسألة، بحثًا تصوريًا، بيّن فيه معنى أصالة الماهية، ولوازم ذلك، كما بحثها من الجهة التصديقية وإقامة الدليل عليها، وإبطال القول بأصالة الوجود.

---

١. الداماد، محمد باقر، نبراس الضياء وتسواء السواء ص ٥٥ ـ ٦١.

٢. القبسات ـ القبس العاشر.

٣. المصري، أيمن، أصالة الماهية أو الوجود بين السيد الداماد وتلميذه الملا صدرا (أطروحة دكتوراه): الفصل الرابع من فصول المقدمة، ص٣١.

فكان إثباته لها مقرونًا بإبداعات وتعميق للمسألة من زوايا مختلفة، ومن أهمّها هو تعميق بعض المطالب المنطقية؛ فقد استفاد المعلّم الثالث من القواعد المنطقية وتعميقها لبيان مسألة الأصالة بنحوٍ واضح، فمثلًا استفاد من بحث الحمل، وحيثيات الموضوع، وحقيقة المحمول، وكيفية حمله على الموضوع، أو اتحاده بالموضوع، في بيان أصالة الماهية. وهذا الأمر لم يكن مطروحًا قبله، بل وحتى من جاء بعده لم يستفد من هذه الحيثيات في بيان حقيقة الأمر في المسألة. فلنسلّط الضوء على بعض إبداعاته:

المورد الأول: الحمل

معنى الحمل هو الاتحاد والهوهوية، وعليه فلا بدّ من فرض سنخ اتحادٍ بين الموضوع والمحمول حتى يصح الحمل، فقد ذهب المُلّا صدرا[١] إلى أنّ الاتحاد في الحمل الشايع الصناعي في الوجود، فهما في الخارج شيءٌ واحد. ولكنّ الداماد ﵀ يرى أنّ الاتحاد في الحمل بمعنى أنّ الموضوع هو المحمول، فقولنا (الجسم أبيض مثلًا)، يراد به أنّ الجسم هو الأبيض، فننتزع الحمل من مبدأ المحمول المتعلّق بالموضوع، وهذا المبدأ للحمل هو الذي يُسوّغ حمل المحمول على الموضوع، والمحمول ـ الأبيض ـ هنا هو المشتق الذي نصف به الموضوع، فهو ـ في الواقع ـ ليس شيئًا بإزاء الموضوع، وإنّما هو ـ في حقيقته ـ الموضوع نفسه، ولكن بلحاظ وحيثية مّا؛ لأنّ الحمل يحتاج إلى حيثية اتّحاد وحيثية تغاير، فالموضوع والمحمول متّحدان في الموضوع نفسه[٢]، لكنّهما متغايران في الحيثية والاعتبار، إذ الموضوع من حيث هو يراد به الذات منظورًا إليها مع قطع النظر عن كلّ ما سواها. وأمّا المحمول فهو الموضوع نفسه لكن من حيثيةٍ واعتبارٍ ما. فالاتحاد ـ دائمًا ـ في الموضوع والتغاير بالاعتبار. إذًا، الاتحاد حقيقي والتغاير اعتباري. وهذا هو مقتضى الحمل.

١. صدر الدين، محمد، الحكمة المتعالية: ج٣، ص٢٠٠.

٢. الداماد، محمد باقر، مصنفات مير داماد (الأفق المبين): ج٢، ص٤٦.

فليس المحمول شيئًا منضمًا إلى الموضوع أو حالًا فيه، بل هو الموضوع عينه باعتبارٍ معيّن، فلا نحتاج إلى البحث عن جهة اتحادٍ بينهما حتى نفترضها الوجود ـ مثلًا ـ أو شيئًا آخر، وهو معنى أنّ الحمل يعني الهوهوية، بمعنى أنّ الموضوع هو المحمول لا شيء ثانٍ. نعم، التغاير أمرٌ اعتباري[1]. وعليه فما لم يكن هناك اتحادٌ حقيقيّ بين الموضوع والمحمول لم ينفع الوجود في اتّحادهما؛ ولذا نجد الوجود عاجزًا عن جعل الاتحاد بين الماهيات المتباينة، يقول رضوان الله عليه: «فالماهيّات المتباينة لا تتحد في الوجود. وكيف ينتزع من إحداها عين المنتزع من الأخرى مع اختلافهما»[2]. بالإضافة إلى أنّ الوجود ليس إلا موجودية الماهية وتحققها.

وما نخلص إليه أنّ الداماد يرى أنّ الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو اتّحادٌ بالماهية، لا بالوجود، بمعنى أنّ المحمول هو عين ماهية الموضوع منظورًا إليها باعتبار معيّن.

المورد الثاني: اعتبارات الموضوع

من الموارد التي لم تكن واضحةً في كلمات من تقدّم على الداماد من المناطقة والحكماء هي مسألة اعتبارات الموضوع وحيثياته، رغم أهميتها في تنظيم الذهن ومعرفته في ترتيب الأحكام المنطقية والفلسفية. وقد أجاد السيد الداماد في ابتكارها وتفصيل القول فيها، وتوضيحها. فقد أشار ﵀ في بحث الحمل إلى أنّ الموضوع له اعتبارات مختلفة، بحسب اختلافها ينتزع المحمول ثم يحمل على موضوعه، والاعتبارات أو الحيثيات المشار إليه ثلاثة: الحيثية الإطلاقية، والحيثية التعليلية، والحيثية التقييدية. فلنقف عندها ونتبيّن مراد الداماد منها[3].

---

١. م. ن: ج٢، ص٣٥٩.
٢. م. ن: ج٢، ص٣٥٨.
٣. الداماد، محمد باقر، مصنفات مير داماد (الأفق المبين): ج٢، ص٣٧ ـ ٣٨.

أولًا: الحيثية الإطلاقية

ويعنى بها أنّ المحمول يحمل على الموضوع من حيث هو هو، كما في حمل الشيء على نفسه، أو حمل ذاتيّاته الإيساغوجية المقوّمة له، فنقول ـ مثلًا ـ الإنسان إنسان، والإنسان حيوان ناطق.

ففي المثال الأول يراد بيان أنّ الإنسان هو الإنسان، والتغاير هنا بحسب اللحاظ، بمعنى أنّ الإنسان الملحوظ أولًا هو الإنسان الملحوظ ثانيًا. فهنا لا يوجد عندنا أيّ تغايرٍ واختلافٍ حقيقيّ بين الموضوع والمحمول، بل مجرد اعتبار ذهني، كأنْ يكون اختلافًا زمانيًا، بمعنى أنّ الملحوظ باللحاظ الأوّل يختلف زمانًا عن الملحوظ ثانيًا، فأحدهما متقدّم والآخر متأخّر.

وأما المثال الثاني (الإنسان حيوان ناطق)، فكذلك نجد الموضوع هو المحمول حقيقةً من دون أيّ تغايرٍ يمكن فرضه في المقام إلّا التغاير الاعتباري، وهو الإجمال والتفصيل؛ فإنّ الإنسان هو الحيوان الناطق.

والخلاصة فإنّ الذات والذاتيات الإيساغوجية تحمل على موضوعها بالحيثية الإطلاقية.

وأمّا لِمَ سميت إطلاقية فلأنّها تلحظ الموضوع لا بشرط عن أيّ شيءٍ من حيث هو هو.

أنحاء الحيثية الإطلاقية

للحيثية الإطلاقية ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أنْ يكون المحمول ثابتًا لذات الموضوع بذاته، فيما لو كان المحمول مقوّمًا للموضوع، مثل الإنسان حيوان، أو الإنسان ناطق؛ لأنّهما

يحملان على الإنسان لذاته بذاته، فلا يحتاج إلى وساطة في الإثبات ولا وساطة في الثبوت، ومعناه: الإنسان إنسانٌ متقوّمٌ بالحيوانية، والإنسان إنسانٌ متقوّم بالناطقية.

النحو الثاني: أنْ يكون المحمول ثابتًا للموضوع من حيث إنّه مقيسٌ إلى شيءٍ، فليس النظر إلى ذات الموضوع في ذاته كما في النحو الأول، بل ينتزع المحمول من ذات الموضوع بالقياس إلى معنى ليس بخارج عنه، وإنّما معنى يقتضيه الموضوع، فمثلًا لو نظرنا إلى الأربعة مقيسة إلى معنى تقتضيه، كالانقسام إلى متساويين، فليس النظر لها من حيث هي هي؛ لأنها حينئذٍ عدد، بل ننظر إليها من حيث هي مقيسة لمعنى تقتضيه لذاتها بذاتها، فنقول الأربعة بالقياس من حيث الانقسام إلى متساويين، زوج. وكذا الإنسان ضاحك، بلحاظ التعجب. وهذه الأنحاء كما يسميها السيد الداماد أنحاء انتزاع المحمول من الموضوع؛ لأنّ المحمول من اعتبارات الموضوع.

النحو الثالث: أنْ يكون المحمول ثابتًا للموضوع من حيث هو مقيسٌ إلى معنى مسلوبٍ عن ذاته، كالماهية عندما تسلب منها الوجود والعدم في المرتبة الذاتية، فيُنتزع الإمكان، فتقول الإنسان ممكن. فالإمكان معنى خارج عن الماهية، لا تقتضيه حين قياسها إلى المعنى المسلوب عنها. وهو ما يطلق عليه لوازم الماهية غير الاقتضائية؛ لأنّه لم يصدر عنها كالنحو الثاني. فالأربعة عدد، والأربعة زوج، والأربعة ممكنة، هذه الأمثلة جميعها يحمل المحمول فيها على الأربعة بالحيثية الإطلاقية، ولكن بأنحاء مختلفة.

ثانيًا: الحيثية التعليلية

ويراد بها لحاظ الموضوع مقيسًا إلى شيءٍ آخر، فلا تلحظه من حيث هو كما في الحيثية الإطلاقية، فيكون قياسه إلى ذلك الشيء هو علة الاتصاف.

شريطة أنْ يكون الاتصاف حقيقيًا لا مجازي، وتسمّى أيضًا الواسطة في الثبوت، كقولنا: الجسم حار، فإنّ الجسم من حيث هو لا يوصف بالحار ولا بعدمه، ولكن إذا قِيس إلى الحرارة التي عرضته صحّ وصفه بأنّه حارّ، فهو حارٌ حقيقةً ولكن بغيره.

أنحاء الحيثية التعليلية

ولها أربعة أنحاء:

النحو الأول: أنْ يكون المحمول ثابتًا للموضوع إذا قِيس إلى معنى خارج عنه غير منضم إليه، وإنّما هو فاعلٌ وجاعلٌ له، كحمل الوجود على الماهية بعد أنْ تقيسهاً وتنسبها إلى الباري تعالى، واجب الوجود بالذات، فتقول: الماهية موجودةٌ من حيث هي صادرةٌ من الواجب تعالى، لا من حيث هي؛ فإنّها بالحيثية الإطلاقية لا موجودة ولا معدومة، نعم بالحيثية الإطلاقية هي ممكنة الوجود. فالماهية بالحيثية التعليلية، أي بعد لحاظها صادرة من الغير تكون موجودة، من دون حاجةٍ إلى وساطةٍ أخرى للاتصاف بالوجود.

النحو الثاني: أنْ يكون المحمول ثابتًا له إذا قِيس إلى معنى خارجٍ عنه ـ أيضًا ـ منضمٍ إليه، كحمل الحرارة على الجسم؛ فإنّ الحرارة خارجةٌ عن معنى الجسم حالّةً فيه، فإذا نسبته إلى هذا المعنى الخارج عنه المنضم إليه الحالّ فيه، تقول: الجسم حارّ. فالحارّ لا يحمل على الجسم من حيث هو هو بالحيثية الإطلاقية؛ لأنّ الجسم من حيث هو لا حار ولا بارد. وهكذا حمل الأبيض على الجسم إذا قِيس إلى البياض؛ لأنّه خارجٌ عن الجسم منضمٌ إليه.

النحو الثالث: أنْ يكون المحمول ثابتًا للموضوع إذا قِيس إلى معنى خارجٍ عنه، مباينٍ له، غير منضمٍ إليه، كحمل الفوقية على السماء، إذا قستها

إلى الأرض؛ فإنّ الأرض خارجةٌ عن معنى السماء غير منضمةٍ إليها مباينة لها، فنحكم حينئذٍ على السماء بأنّها فوق الأرض. أمّا السماء من حيث هي فلا يصدق عليها أنّها فوق ولا تحت، فعلّة ثبوت هذا الوصف للسماء هو قياسها على ما هو تحتها وهو الأرض، فنقول: السماء فوق.

النحو الرابع: أنْ يكون المحمول ثابتًا له إذا قِيس إلى معنى خارجٍ عنه، مباين له ـ أيضًا ـ، ولكن مسلوبٌ عنه، كأنْ تقيس الإنسان إلى فقدان البصر، يعني تلحظ البصر لا من حيث إنّه خارجٌ عنه منضمٌّ إليه، بل تلحظ البصر بما هو مسلوبٌ عنه، فنقول الإنسان أعمى. فحمل الأعمى على الإنسان بسبب قياس ماهية الإنسان إلى معنى خارجٍ عنه مسلوبٍ عنه وهو فقدان البصر، فيكون فقدان البصر حيثيةً تعليليةً لثبوت العمى للإنسان.

إذًا، هذه الأنحاء الأربعة للحيثية التعليلية كلها ثابتةٌ لذات الماهية بغيرها، فالإنسان موجود، ثبت له الوجود لذاته حقيقة، لكن حين قِيس إلى غيره، وهو جاعله. والإنسان أبيض، ثبتت له الأبيضية لذاته حقيقة، ولكن بغيره منضم إليه. والسماء فوق الأرض؛ فإنّ الفوقية ثبتت للسماء بسبب قياسها إلى غيرها، وهو الأرض التي تحتها، ولولا تحتية الأرض ما اتّصفت السماء بالفوقية. وكذا الإنسان أعمى، فإنّ الأعمى ثابتٌ للإنسان لذاته حقيقة، لكن بعد أنْ قِيس إلى غيره، وهو فقدان البصر؛ فإنّ الإنسان ليس بذاته أعمى، وإلّا لصار كلّ إنسان أعمى.

ثالثًا: الحيثية التقييدية

ويراد بها أنْ تلحظ الموضوع مع شيءٍ آخر، ثم تثبت له أوصاف ذلك الغير. وهو ما يعبّر عنه بالاستعمال المجازي، كما في علوم اللغة. ويسمّى ذلك الشيء الآخر وساطة في العروض، كقولنا: (جرى الميزاب)، فإنّ الميزاب في

الحقيقة والواقع لم يجرِ، وإنّما الذي جرى هو الماء وليس الميزاب. نعم وُصِف الميزاب بالجريان لعلاقة مّا بينه وبين ما جرى حقيقة، كعلاقة الظرفية؛ لكون الميزاب ظرفًا للماء، وكقولنا: (الجسم مفرّق للبصر)، فإنّ الجسم من حيث هو ليس مفرقًا للبصر، ولا من حيث كونه مقيسًا إلى شيءٍ آخر، وإنّما المفرق للبصر حقيقة هو البياض، وإنّما حملناه على الجسم بلحاظ علاقة الجسم بالبياض، فهو حملٌ مجازيّ، بحيثيةٍ تقييديةٍ هي وساطة في العروض.

أنحاء الحيثية التقييدية

وليس لها إلّا نحو واحد، فإنّ الوصف فيها ثابتٌ لموصوف، له نوع اتحادٍ بالموضوع. نعم، نوع الاتحاد بين الموصوف بالذات وبين الموصوف بالعرض قد يختلف من قضيةٍ إلى أخرى، فإنّ قولنا: (جرى الميزاب)، يختلف عن قولنا: (الجسم مفرِق للبصر)، وهما يختلفان عن قولنا: (الحيوان ضاحك)؛ وذلك لأنّ الاتحاد بين موضوع القضية المذكورة ـ الموصوف بالعرض ـ وبين الوساطة في العروض، وهو الموصوف بالذات، يختلف في هذه القضايا، ففي الأولى الاتّحاد من باب اتّحاد الظرف والمظروف، بينما في الثانية علاقة العرض الغريب بمعروضه، وفي الثالثة علاقة العرض الغريب بجنس معروضه. وهذا لا يضرّ بأصل الوساطة، فلا يستدعي تكثّر أنحاء الحيثية التقييدية.

المحمول من اعتبارات الموضوع

ومن خلال ما تقدّم نخلص إلى أنّ المحمول ليس ماهيةً أخرى غير ماهية الموضوع، بل هو الموضوع نفسه، ومن اعتباراته، فعندما يقال: (الجسم أبيض)، يراد به الجسم جسم معروض للبياض، فهو حملٌ للشيء على نفسه، ولكن لا بالحيثية الإطلاقية كما في قولنا: (الإنسان إنسان)، بل بالحيثية التعليلية، بمعنى حمل الشيء على نفسه مقيسًا إلى شيءٍ آخر، كالبياض

والحرارة في قولنا: (الجسم حار أو أبيض). والكلام نفسه في قولنا الماهية موجودة، فليس عندنا شيئان أحدهما الماهية والآخر الوجود، بل هو شيءٌ واحدٌ وهو الماهية من حيث هي مقيسة إلى علتها وجاعلها.

وعليه فالمحمول ليس بمعقولٍ أولي، له ما بإزاء في الخارج، حتى نبحث عن شيءٍ ثالثٍ يجمع بين الموضوع والمحمول، ونبحث عن مصحّح الحمل، لنخترع أمرًا ثالثًا هو الوجود وأنّه هو الذي جمع بينهما، بل ليس هناك اثنينيةٌ بين الموضوع والمحمول، بل وحدة حقيقية، والاثنينية اعتبارية، فالحارّ هو الجسم نفسه لكن باعتبار أنّه معروض للحرارة، فالماهية واحدةٌ والاتحاد فيها. فليس الاتحاد في الوجود، ولا أنّ الاتّحاد بين ماهيتين، كيف والماهيات لا تحمل على بعضها؛ لأنّها منشأ كثرة، فيرجع الأمر إلى أنّ الماهية حقيقةٌ واحدةٌ والاختلاف في الاعتبار.

إذًا المحمول هو الحار لا الحرارة، والحار هو الجسم نفسه، لكن لا من حيث هو هو حتى يقال (الجسم جسم)، بل من حيث هو كذا، باعتبارات مختلفة. فعروض الحرارة أو البياض للجسم، هو المسوغ لحمل المحمول على الموضوع؛ ولذا يُسمّى مبدأ الحمل، أو ما يُسمّى عند النحاة بمبدأ الاشتقاق بمعنى ما سوغ حمل المشتق على الذات فإنّ المشتق ذاتٌ ثبت لها مبدأ الاشتقاق.

مسوّغ الحمل

وعلى هذا يكون مسوغ الحمل هو وجود مبدأ الحمل، فلولا مبدأ الحمل لما صحّ ولما جاز لك أنْ تحمل المحمول على الموضوع. ومبدأ الحمل مختلف فقد يكون الموضوع نفسه بالحيثية الإطلاقية، مثل (الإنسان حيوان ناطق)، أو الموضوع نفسه، ولكن بالحيثية التعليلية المنضمة أو المفارقة.

المورد الثالث: ظرف الانعقاد وظرف الاتصاف

من إبداعات السيّد الداماد ﵀ المهمة في علم المنطق أنّه يرى أنّ القضية الحملية، لها ظرفان نفس أمريان، الأول ظرف انعقاد القضية، والثاني ظرف الاتصاف.

الأول: ظرف الانعقاد، وهو ظرفٌ تحليليّ، تظهر فيه الأجزاء الثلاثة للقضية الحملية، الموضوع والمحمول والنسبة. بلا فرق بين القضايا سواء كانت موجبةً أم سالبة، هلّيةً بسيطةً كانت أم هلّيةً مركّبة.

الثاني: ظرف الاتّصاف، ويراد به وقوع الحمل، ويُسمّى أيضًا بمصداق الحمل أو مطابق الحكم. وهو عبارةٌ عن وقوع الموضوع متّصفًا بالمحمول.

وبيّن أنّ هناك فوارق بين الظرفين، فظرف الانعقاد هو ظرف التركّب من الأجزاء، بخلاف ظرف الاتصاف فإنّه ظرف البساطة، بمعنى أنّ مفاده هو وقوع الموضوع متّصفًا بالمحمول، فلا ظهور للموضوع والمحمول والنسبة منفصلة.

وإنّ ظرف الانعقاد تكون فيه أجزاء القضية متكثرة، الموضوع والمحمول والنسبة. بخلاف ظرف الاتصاف فإنّه لا تظهر فيه الأجزاء؛ لأنّه ظرف البساطة. كما أنّ ظرف الانعقاد في جميع القضايا واحد، فلا بدّ فيه من أجزاء القضية الثلاثة. بلا فرق بين الموجبة والسالبة، ولا بين البسيطة والمركّبة؛ ففي الجميع لا بدّ من تركّبها من الأجزاء الثلاث. بخلاف ظرف الاتصاف، فإنّه يختلف من قضية لأخرى.

ثم إنّ السيد الداماد يميّز بين نوعين من الصفة والموصوف في ظرف الاتصاف، حيث قال: «الاتّصاف بشيءٍ في ظرفٍ مّا: إمّا (انضماميّ) بانضمام

الصّفة إلى الموصوف في ذلك الظّرف، ولا محالة يستدعى ثبوت الحاشيتين معًا في ظرف الاتّصاف، كما في الأعراض العينيّة؛ وإمّا (انتزاعيّ) بأن يكون الموصوف في ظرف الاتّصاف بحيث يصحّ للعقل إذا لاحظه على ما هو عليه من الأحوال هناك أنْ يحكي عنه بما ينتزعه منه فيصفه به بحسب حاله في ذلك الظّرف، كما في الإضافيّات والسّلبيّات المنتزعة في قولنا: (السّماء فوق الأرض، وزيد أعمى مثلًا)، على أنّهما من القضايا الخارجيّة.

فمصداق الحمل السّماء وزيد، بحسب الوجود في الخارج على وجهٍ يطابقه انتزاع الصّفة بأنّ يلحظه العقل حال الموضوع في ذلك الوجود فيقايس بينه وبين موجودٍ آخر كالأرض، فيجد بينهما إضافةً مخصوصة، فيحكم بالفوقيّة، أو بينه وبين مفهومٍ مّا، كالبصر، فيجده مسلوبًا عنه بالفعل ثابتًا له بالقوّة النّوعيّة، فيحكم عليه بأنّه متّصفٌ بالعمى ويصدق، لوجود الموصوف في الأعيان على ما يطابقه انتزاع الصّفة عنه. وذلك فقط حظّ السّلوب من الوجود في الأعيان.

وكذلك الأمر في الاتّصاف الذّهنيّ؛ إذ مصداق الحكم بكليّة الإنسان، مثلًا، هو وجوده في نحوٍ من أنحاء لحاظة الذّهن على وجهٍ خاصٍّ يصير مبدأً لانتزاع العقل الكليّة منه، ثمّ حمله المشتقّ منها عليه.

وهذا النّحو من الاتّصاف لا يستدعى ثبوت الحاشيتين في ظرف الاتّصاف، بل إنّما ثبوت الموصوف فقط؛ إذ ليس معناه إلاّ كون وجود الموصوف في الأعيان أو في الأذهان على نحوٍ يكون مبدأً لصحّة انتزاع الصّفة عنه ومطابقًا للحكم بها عليه، فهو المحكيّ عنه بالصّفة والواقع الّذى يعتبر مطابقة الحكم له حتى يوصف بالصّدق»[1].

---

١. الداماد، محمد باقر، مصنفات مير داماد (الأفق المبين): ج٢، ص٢١.

المورد الرابع: الفرق بين الحكم والحمل عند الداماد

الحكم هو الترجيح من قبل النفس لأحد طرفي النقيضين، مثلًا العالم حادث أو لا، إما يترجّح الحدوث وإمّا اللا حدوث.

والحمل هو إثبات شيءٍ لشيء، فالحمل مختصٌّ بالإيجاب. يقول الداماد: «إنّي مصوّب سلف الفلاسفة فيما عقلوا أنّ النّسبة الحكميّة في كلّ عقد، موجبًا كان أو سالبًا، ثبوتيّة؛ وأن لا نسبة في العقد السّالب وراء النّسبة الإيجابيّة الّتي هي في العقد الموجب، وأنّ مدلول العقد السّالب ومفاده هو سلب تلك النّسبة، وليس فيه حمل بل سلب حمل. وإنّما يقال له الحمليّ على المجاز والتّشبيه»[١].

فالحكم أعمّ من الحمل؛ لأنّ الحمل إيجاب فقط، والحكم إيجاب أو سلب؛ ولذا يُطلق على ظرف الاتّصاف مصداق الحمل، أي منشأ انتزاع الحمل، وحين يطلق عليها مطابق الحكم، يُراد بها ما يصدق عليه الحكم، فهما معنيان متقاربان، لكنّ الأوّل أخصّ من الثاني؛ لأنّ مصداق الحمل يعني مصداق الإيجاب، بمعنى منشأ انتزاع الإيجاب، أمّا مطابق الحكم يعني المطابق الإيجابي أو السلبي.

فعندما نقول: (الإنسان أبيض)، فإنّ مصداق الحمل أو مطابق الحكم هو الموضوع من حيثية ما، واعتبارٍ ما، وهو ـ في المثال ـ الإنسان من حيث هو معروض للبياض.

وكذا في الهلّية البسيطة (الإنسان موجود)، فإنّ مطابق الحكم هو الإنسان من حيث هو في الأعيان، فمصداق الحمل ومطابق الحكم في الهلّية البسيطة هو الإنسان من حيث هو في الأعيان، فقولنا: (الإنسان موجود) ترجع إلى معنى الإنسان إنسان في الأعيان.

فحيثية الموضوع هنا حيثيةٌ تعليلية، بمعنى أننا نظر إلى الإنسان من حيث هو

---

١. م. ن، ج٢، ص١١٤.

منسوب إلى الجاعل سبحانه وتعالى، فمن حيث إنّه مجعولٌ بجعل جاعل هو موجود، فالموجودية عرضت على الماهية بتوسّط الجاعل، لا من حيث هي هي ننتزع منها أنّها موجودة؛ لأنّ الماهية من حيث هي هي بالحيثية الإطلاقية لا موجودة ولا معدومة، ولكن من حيث إنّها منتسبةٌ للجاعل تعالى فهي موجودة. فحيثية الحمل هنا، هي الحيثية التعليلية، فالماهية موجودة بالتبع، لا بالذات ولا بالعرض.

المورد الخامس: علاقة المصدر الصناعي بالبحث المنطقي

المصدر الصناعي معناه وقوع الاتصاف، فالمبدأ الصناعي كاشفٌ عن حصول الحمل، ووقوع الحمل، فيصير هو مفاد الحمل، أي ما بعد الحمل، فلذلك يقول الداماد بأنّ انتزاع المصدر الصناعي كاشفٌ عن صحة الحمل؛ لأنّ الحمل وصف، ووقوع الاتصاف كاشفٌ عن صحة الوصف والحمل، يعني علّة ومعلول، ووجود المعلول يكشف عن العلّة كشفًا إنّيًّا. فمفاد الحمل يعني وقوع الموضوع متصفًا بالمحمول، يعني التقيّد بدون القيد، فانتزاع الأبيضية من الجسم يعني حقًّا قد حملت الأبيض على الجسم بحق، وحملك الأبيض على الجسم هو لعروض البياض في الخارج على الجسم.

إذًا معيار صدق الحمل هو صحة انتزاع المصدر الصناعي؛ لأنّه هو مفاد الحمل.

المورد السادس: القضية البتيّة وغير البتيّة

قسّم الداماد القضية الحمليّة إلى بتيّة وغير بتيّة، وعنى بالبتيّة الحملية التي يكون موضوعها متحقّقًا بالفعل، بينما غير البتيّة فهي الحملية التي يكون موضوعها مفروض التحقّق، فوجوده تقديريًا. قال: «ثمّ الحكم في الحمليّة إنْ كان بالاتّحاد على البتّ سُمّيت حمليّة بتّيّة، وإنْ كان بالاتّحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد، وإنّما يحصل بتقرّر ماهيّة الموضوع ووجودها سُمّيت حمليّة غير

بتّيّة، وهي مساوقةٌ في الصّدق للشّرطيّة، لا راجعة إليها، كما يُظَنّ»[١]، وقال أيضًا: «البتيّة إنّما تستدعى تقرّر الموضوع ووجوده بالفعل، وغير البتيّة تقرّره ووجوده على التّقدير، لا بالفعل»[٢].

ومن هذا السبيل استطاع حلّ الشبهة القائلة: إنّكم اشترطتم في القضايا الموجبة تحقّق الموضوع؛ بناء على قاعدة الفرعية، فكيف تحملون الامتناع على النقيضين، والاستحالة على شريك الباري، وأنّ الخلاء معدوم؟ فإنّ هذه القضايا حمليةٌ موجبة، موضوعها غير متحقّق، فلم يصحّ قولكم: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، أو فرع تقرره).

فأجاب السيّد الداماد عنها بأنّ :هذا السّبيل يدفع الإعضال في الحمل الإيجابيّ على مفهومات الممتنعات، كاجتماع النّقيضين ممتنع، وشريك الباري محال بالذّات، والخلأ معدوم، وأمثالها؛ فإنّ للعقل أنْ يعتبر مفهومي النّقيضين ويحكم بالتّناقض بينهما... والإخبار عنه مطلقًا، على سبيل إيجاب حمليّ غير بتّيّ. فكان مفهوم المعدوم المطلق بحسب ما يتوجّه إليه في نفسه صحّة الحكم، وأنّ امتناع الحكم إنّما يتوجّه إليه باعتبار الانطباق على ما يقدّر أنّه بحذائه. أليس لذلك نظائر متقرّرة، مثلًا، إذا قلنا: (الواجب بشخصه عين ذاته) كان الحكم فيه على مفهوم الواجب، إذ هو المرتسم في العقل لا غير. لكنّ عينيّة التّشخّص غير متوجّهة إليه، بل إلى ما تحقّق البرهان أنّه بإزائه، أعني ذات الموجود الحقّ القائم بنفس ذاته، وإنّ جلّ أنْ يتمثّل في ذهن أصلًا»[٣].

---

١. الداماد، محمد باقر، مصنّفات مير داماد (الأفق المبين): ج٢، ص٤٤.

٢. م. ن، ج٢، ص٤٤.

٣. الداماد، محمد باقر، مصنّفات مير داماد (الأفق المبين): ج٢، ص٤٤ ـ ٤٥.

المورد السابع: مراتب نفس الأمر في حكمة الداماد

عندما نحكم على شيءٍ بأنّه موجودٌ أو ثبت له شيء، فلا بدّ له من ظرف تحقّقٍ ومطابق للحكم، نحكم من خلاله على صدق القضية أو كذبها، وقد ذكر المناطقة والحكماء بأنّ ذلك ثلاثة أنحاء:

فظرف الحكم إمّا الخارج، وإمّا الذهن، وهناك ظرفٌ أو مرتبةٌ يطلقون عليها اسم نفس الأمر.

أمّا الخارج فالمراد به التحقّق في الأعيان، فحين نقول: (الجسم متحيّز)، مرادنا من حيث هو في الخارج وفي الأعيان. وهذا هو الوجود الحقيقي الأصيل التي تترتب عليه الآثار.

وأما الذهن فالمراد به أنْ الحكم ثابتٌ للموضوع من حيث هو في الذهن، لا في الأعيان، كما نقول: (الإنسان نوع)، أي من حيث هو في الذهن. وهو الوجود العلمي الارتسامي الحاكوي.

أمّا نفس الأمر، فالمراد به الصادق، والثابت في نفسه بدون تعمّلٍ عقلي أو اختراع ذهني. وهذا معنى الصدق، أو المطابقة للواقع، وليس للعقل دور في تحقّقه إلّا الاكتشاف. فمعنى كون الحكم صادقًا في نفس الأمر يعني أنّ المحمول ثابتٌ للموضوع بنفسه وأنّه واقعي، بغض النظر عن أنّه واقعٌ في الخارج أو في الذهن أم فيهما، وبغض النظر عن اعتبار المعتبر وحكم الحاكم. فالقضايا الصادقة أعمّ من أنْ تكون خارجيةً أو ذهنيةً أو حقيقية. وعليه فكلّ حكم حمّله الذهن على الواقع يكون غير واقعي، كقولنا: (الأربعة فرد)، أو (شريك الباري موجود)؛ لأنّ الذهن هنا لم يكتشفه من الخارج، بل هو صنعه بتعمّل منه. وعليه فنفس الأمر أخصّ من الذهن؛ لأنّ الذهن يشمل القضايا الصادقة والكاذبة، بخلاف نفس الأمر فإنّه ظرف للقضايا الصادقة فقط.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأصبهاني، عبد الله أفندي، تعليقة أمل الآمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط١، ١٤١٠ هـ، قم المقدسة ـ إيران.

٢. الأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ م، بيروت ـ لبنان.

٣. ـــــــــ، أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

٤. البستاني، فؤاد افرام، دائرة المعارف، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ـ لبنان.

٥. الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ ش، قم ـ إيران.

٦. الحسيني، أحمد، تراجم الرجال، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ١٤١٤ هـ.، قم ـ إيران.

٧. الخوانساري، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان، قم ـ إيران.

٨. الداماد، محمد باقر، الأفق المبين، المطبوع ضمن (مصنفات مير داماد)، تحقيق عبد الله النوراني، منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافية.

٩. ـــــــــ، التقديسات المطبوع ضمن (مصنفات مير داماد)، تحقيق عبد الله النوراني، منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافية.

١٠. ـــــــــ، الرواشح السماوية، تحقيق غلام حسين قيصريه‌ها، نعمة الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ ـ ١٣٨٠ ش، قم ـ إيران.

١١. ـــــــــ، القبسات، تحقيق مهدي محقّق، منشورات جامعة طهران.

١٢. ـــــــــ، نبراس الضياء وتسواء السواء، تحقيق حامد ناجي إصفهاني، نشر دفتر نشر ميراث مكتوب.

١٣. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٥، أيار ـ مايو ١٩٨٠ م، بيروت ـ لبنان.

١٤. السبحاني، جعفر، دور الشيعة في بناء الحضارة الإسلامية، دار الأضواء، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

١٥. القمي، عباس، الكنى والألقاب، تقديم محمد هادي الأميني مكتبة الصدر، طهران ـ إيران.

١٦. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، ط٢ المصححة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.

١٧. المصري، أيمن، أصالة الماهية أو الوجود بين السيد الداماد وتلميذه الملا صدرا (أطروحة دكتوراه).

المنطق الصدرائي:
الآراء والإبداعات في البحوث التمهيديّة[1]

د. عسكري سليماني أميري[2]

مُلخّص البحث

على الرغم من أنّ المُلّا صدرا يتأثّر في المنطق بآراء الحكمة السِينوية؛ لكن لديه بعض الإبداعات في المنطق، التي يمكن عدّها بحقٍ المنطق الصدرائي. بالإضافة إلى وجود آراء إبداعيةٍ في جُزأي التعريف والاستدلال، يعدّ المُلّا صدرا صاحب آراء خاصة فيما يتعلّق بعلم المنطق إلى جانب العلوم البشرية الأخرى، وأيضًا في بحوث المنطق التمهيدية. انطلاقًا من تقسيم العلوم الحقيقية إلى حكمةٍ نظريةٍ وحكمةٍ عملية، أدرج المُلّا صدرا علم المنطق في الحكمة النظرية، وعدّه من فروع الفلسفة الأولى. ومع ذلك حسب اعتقاده، ووفقًا لمعيار تقسيمٍ آخر وبلحاظ متعلَّق العلم، فإنّ علم المنطق مندرجٌ في العلوم العملية، لا الحكمة العملية. يُذكر في هذا المقال بعض تدقيقات المُلّا صدرا وآرائه وإبداعاته في البحوث التمهيدية من علم المنطق.

علم المنطق قبل المُلّا صدرا

المنطق الذي كان المسلمون يتعاملون معه منذ عصر الترجمة وحتى اليوم، بالرغم من تأثّره بالمنطق الرواقي في بعض الموضوعات، فإنّه بنحوٍ عامٍّ هو المنطق الأرسطي الذي عرفه المفكّرون المسلمون في عصر الترجمة (القرن الثالث). في نهاية القرن نفسه قدّم الفارابي (٢٥٦-٣٣٩ هـ)، ـــ

---

١. تعريب: د. محمد علي إسماعيلي

٢. دكتوراة فلسفة، وعضو الهيئة العلميّة في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

وهو أوّل عالمٍ منطقيّ معروفٍ في العالم الإسلامي ــ المنطقَ الناشئ في ثقافة المجتمعات الإسلامية، مستخدمًا منطق أرسطو وربما المنطق الرواقي، وقد قدّمه كتأليفٍ مستقلٍ وليس مترجَمًا؛ لذلك فهو الذي قد صاغ هذا العلم في الثقافة الإسلامية وقام بتوطينه.

ظهر بعده بقرنٍ واحدٍ ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨ هـ. ق)، ثاني أشهر منطقيّ في العالم الإسلامي، الذي كتب أكبر كتابٍ منطقيّ (قسم منطق الشفاء) على نهج كتابة منطق أرسطو، وأصبح وارث أعمال الفارابي المنطقية. لقد أحدث ابن سينا تحوّلًا كبيرًا في المنطق، يمكن التعبير عن أهمّها في ثلاثة فقرات:

١. **تحول بنية المنطق بأكمله**: أحدث ابن سينا تحوّلًا في بنية المنطق في بعض أعماله المنطقية، بما في ذلك منطق الإشارات والتنبيهات، والذي أصبح يعرف باسم (المنطق ذو الجزأين). وإنْ كان المنطق في هذه البنية المكوّنة من جزأين، له تسعة أجزاء في الواقع.

انقسم بعده علماءُ المنطق المسلمون إلى مجموعتين في تدوين الكتب المنطقية: استمرت مجموعةٌ منهم في تصنيف الموضوعات المنطقية بالطريقة السابقة، وذكروا مباحث التعريف في قسم البرهان، كبهمنيار في التحصيل[1]، والمحقّق الطوسي في أساس الاقتباس[2]، ومنطق التجريد[3]. بينما ذكرت طائفةٌ أخرى منهم مباحث التعريف قبل مباحث القضايا، كابن حزم الأندلسي في كتابه (التقريب لحد المنطق)[4]، والبغدادي في (المعتبر)[5]، واللوكري في

١. بهمنيار ابن مرزبان، التحصيل، ١٢٦٧، ص٢٤٢.

٢. نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، ١٣٦٧، ص٤١١.

٣. نصير الدين الطوسي، منطق التجريد، الجوهر النضيد،ص٢٢١.

٤. ابن الحزم، التقريب لحد المنطق، ص١١٠ـ ١١١.

٥. البغدادي، المعتبر، ١٣٧٣، ص٤٧.

(بيان الحق بضمان الصدق)[١]، والسهروردي في (حكمة الإشراق)[٢]، والفخر الرازي في (منطق الملخص)[٣]، والخونجي في (كشف الاسرار)[٤]، والأرموي في (مطالع الأنوار)[٥]، وفي (بيان الحق ولسان الصدق)[٦]، والدبيران الكاتبي في (الشمسية)[٧]، والأبهري في (تنزيل الافكار)[٨]، والعلّامة الحِلّي في (الأسرار الخفية)[٩]، والتفتازاني في (تهذيب المنطق)[١٠]. لذلك، اختار معظم المنطقيين المنطق ذو الجزأين، الذي يكون له تسعة أجزاء، وقد تبنّى المُلّا صدرا هذه الطريقة في كتابه المنطقي الصغير المسمّى (التنقيح).

والجدير بالذكر أنّ ابن سينا مدينٌ للفارابي في هذا التطور؛ لأنّ الفارابي للمرة الأولى قسّم العلم إلى التصوّر والتصديق، وبعد هذا التقسيم، أظهر أنّ المنطق يجب أنْ يحتوي على جزأين أساسيين وهما التصوّر والتصديق؛ لأنّ كلًّا من هذين الاثنين يستخدم لجزءٍ من القواعد المنطقية: «ينقسم العلم إلى التصوّر الساذج كتصور الشمس والقمر والعقل والنفس، وإلى التصوّر مع التصديق، كالتصديق بـأنّ السماوات بعضها في البعض الآخر كالأفلاك، وأنّ العالم حادثٌ. ولايتم بعض التصوّرات إلا بتصوّر قبله، كامتناع تصوّر الجسم من دون تصوّر الطول والعرض. ينقسم التصديق من

١. اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، ١٣٦٤، ص١٨٧.
٢. السهروردي، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ج٢، ١٣٧٢، ص١٨.
٣. الرازي، فخر الدين، منطق الملخّص، ١٣٨١، ص١٠١.
٤. الخونجي، أفضل الدين محمد، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، ص٦٩.
٥. الرازي، قطب الدين، شرح المطالع، ص١٠٠.
٦. الأرموي، أبو بكر، بيان الحق ولسان الصدق، ص٨٠.
٧. الحِلّي، جمال الدين حسن، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ١٤١٢هـ.ق.، ص٢٣٦.
٨. الأبهري، أثير الدين، تنزيل الأفكار، ١٣٧٠، ص١٥٥.
٩. الحِلّي، جمال الدين حسن، الأسرار الخفية، ١٣٧٩.
١٠. المولى عبد الله، الحاشية، ١٤١٥، ص٥٠.

وجهة نظر الفارابي إلى النظري والنظري كما تنتهى التصديقات النظرية إلى التصديقات النظرية[١]. لايخفى أنّ عبد الله بن المقفَّع في (المنطق)[٢]، وكذا ابن البهريز[٣] في (حدود المنطق)، ذكرا بحث الحدّ في بداية كتابيهما؛ لذلك ليس من المستبعد أنْ يكون الفارابي وبعده ابن سينا، قد تأثّرا بهما.

٢. التحوّل في جزء من هيكل المنطق: بدأ ابن سينا تطورًا آخر في هيكل المنطق، والذي عُرف في القرون الأخيرة باسم (الاستدلال المباشر). ناقش أرسطو القضايا في (باري إرميناس)، أو (باب القضايا). الفصل الخاصّ بالقضايا هو مقدّمة لموضوع (التحليل الأول)، أو (القياس) وملحقاته. إنّ نتائج القياس لوازم تركيبة للقضايا. لكن المنطقيين أدركوا أنّ القضايا وحدها لها أيضًا لوازم مثل العكس المستوى الذي أثاره أرسطو وتبعه الفارابي وابن سينا في (الشفاء) في بحث القياس[٤]. لكن أثار أرسطو في (باري إرميناس) أو (باب القضايا) مسألة (تقابل القضايا بالتناقض والتضاد)[٥] التي هى من اللوازم غير التركيبة للقضايا؛ لذلك، كان من الجدير أنْ يُثار بحث العكس أيضًا في باب القضايا؛ لأنّ بحث العكس هو من لوازم القضايا لا من لوازم القياس أو اللوازم التركيبية للقضايا؛ ولذلك ذكر ابن سينا في النهج الخامس من الإشارات والتنبيهات بعد بحث القضايا، مباحثَ تناقض القضايا وملحاقاته، والعكس المستوي في موضعٍ واحدٍ، وذكر بحث القياس في

---

١. الفارابي، عيون المسائل، المجموع للمعلم الثانى، ص٦٥.

٢. ابن المقفّع، المنطق لابن المقفع، ١٣٥٧، ص ١٠.

٣. ابن البهريز، حدود المنطق لابن بهريز، ١٣٥٧، ص١٠٢.

٤. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، ج١، ص١٤٣؛ الفارابي، المنطقيات، ١٤٠٨، ص١٢٢؛ الشفاء، القياس، ١٤٠٤هـ. ق؛ ص٧٥.

٥. منطق أرسطو، ج١، ص١٠٥.

النهج السابع[١]. إنّ تفصيل ابن سينا بين بحثي العكس والقياس قد اعتمده المنطقيّون اللاحقون؛ ولهذا السبب أثار الغزالي هذه البحوث الأربعة تحت عنوان (قواعد القضايا وأقسامها):

١. تقسيم القضايا إلى الشخصية، والمهملة، والمحصورة.

٢. جهات القضايا

٣. تناقض القضايا

٤. العكس المستوي[٢]

ولعل الفخر الرازي ادّعى لأوّل مرة، أنّ عنوان (أحكام القضايا) يشمل التناقض في القضايا، العكس المستوي وعكس النقيض[٣]. يمكن أنْ يقال: دوّن دبيران الكاتبي متأثّرًا بالفخر الرازي تحت عنوان (أحكام القضايا) مباحثَ التناقض في القضايا، العكس المستوي، العكس النقيض ولوازم الشرطيات[٤]. في الوقت نفسه، ذكر ابن كمّونة ثم قطب الدين الشيرازي الموضوعات نفسها مع ملاحق التناقض، تحت عنوان (لوازم القضية عند انفرادها)[٥]. أدرج المحقّق الطوسي تحت عنوان (أحوال القضايا) مضافًا إلى هذه المباحث، مباحثَ من قبيل مناط الصدق والكذب في الشرطيات[٦]؛ لذلك فإنّ كلّ حكمٍ كان من لوازم القضية المفردة، فإنّه يُدرج تحت عنوان

---

١. الإشارات والتنبيهات، مع الشرح، ج١، ١٤٠٣، ص١٧٧ و٢٢٩.

٢. الغزالى، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، ١٤١٠ هـ. ق.

٣. منطق الملخّص، ص١٧٥.

٤. دبيران الكاتبى، الشمسية، القواعد الجلية، ١٤١٢، ص٢٨٩ـ ٢٩٨.

٥. ابن كمونة، الجديد في الحكمة، ١٤٠٢ق، ص١٧٥؛ شيرازى، قطب الدين، درة التاج،١٣٦٩، ص٣٨٩.

٦. أساس الاقتباس، ص٦١ و ٨٠؛ الطوسي، محمد بن محمد، منطق التجريد، الجوهر النضيد، ١٣٦٣، ص٣٦ و ٤٣.

(أحكام القضايا). لذلك أدرج المرحوم المظفّر مباحث (نقض المحمول)، (نقض الموضوع)، و(نقض الطرفين) أيضًا في أحكام القضايا[١]. وهذا تحوّلٌ في بنية المنطق الإسلامي، الذي بدأه ابن سينا، ونرى أنّ هذا الهيكل قد ترسّخ بين المنطقين المسلمين منذ القرن الثامن، كما اتبع صدر المتألّهين هذا الهيكل نفسه في التنقيح.

٣. التطور في نفس المسائل المنطقية: ذكر ابن سينا المنطق الأرسطي والرواقي جيدًا، وربّما انتقدهما، بل قام أيضًا بإجراء تغييراتٍ في مفاده. إنّ من ابتكارات ابن سينا إدخال القياسات الاقترانية الشرطية التي لم يسبق لها مثيل. لقد عبّر عن إسهامه في المنطق بهذه العبارة القصيرة: «أوردتُ فى ذلك [منطق الشفا] من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة»[٢]. تأثّر المنطقيّون بعد ابن سينا به؛ لذا يمكن القول: إنّ علم المنطق بعد ابن سينا هو المنطق السينوي.

على الرغم من أنّ الفخر الرازي والأبهري والخونجي والإرموي وغيرهم من علماء المنطق بعد ابن سينا، عدلوا عن آراء ابن سينا في بعض الموضوعات، فإنّهم بنحوٍ عامٍّ اتبعوا المسار المنطقي لابن سينا. إنّ الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩-٥٨٧ هـ . ق) أكبر عالم منطقي ظهر في القرن السادس، قد عارض بعض أهمّ موضوعات المنطق الأرسطي، وبالتالي المنطق السينوي، وأسّس (المنطق الإشراقي)، لكن المنطق الإشراقي لا يمكن عدّه منطقًا جديدًا تجاه المنطق السينوي، بل هو أيضًا نوعٌ من المنطق السينوي، الذي عدل في بعض المسائل أو بعض المناهج عن منطق ابن سينا.

---

١. مظفر، المنطق، ط٣، مطبعة النعمان، ١٣٨٨، ص١٨٨.

٢. الشفاء، المدخل، تصدير طه حسين باشا، ١٤٠٥، ص١١.

على أيّ حال، كان المنطقيّون بعد ابن سينا يبحثون في الغالب عن محتوى المنطق السينوي، وكانت ذروة هذه الأبحاث في القرنين السادس والسابع.

موقف المُلّا صدرا في المنطق

كما ذكرنا سابقًا، بلغ علم المنطق ذروته في القرنين السادس والسابع؛ لذلك، فإنّ الآثار التي كتبت في مجال المنطق بعد هذين القرنين هي الأبحاث نفسها التي تم إجراؤُها وجمعُها في هذين القرنين؛ لذلك، فإنّ مستجدات البحث المنطقي في القرن الثامن حتى القرن العاشر لم تكن جادةً ومهمة، بل هي جزءٌ من البحوث التي ظهر جميعها بشكلٍ نهائي في أعمال صدر المتألّهين (٩٧٩- ١٠٥٠هـ. ق). وهذا هو السبب في أنّ آراء صدر المتألّهين وأفكاره المنطقية جادةٌ للغاية وموضحة. ربما يكون المُلّا صدرا هو الفيلسوف الوحيد الذي أدرج قدرًا كبيرًا من الموضوعات المنطقية في أعماله الفلسفية. إنّ أكثر الأبحاث المنطقية لصدر المتألّهين هي في فلسفة المنطق، التي دخلت تدريجيًا في المباحث المنطقية أو الفلسفية منذ زمن ابن سينا. يُظهِر فحص الآراء المنطقية للمُلّا صدرا أنّ لديه آراءً منطقيةً فريدة، وينبغي عدّه متفوقًا على العديد من علماء المنطق المسلمين المتفوّقين، وأنّه ليس من المبالغة أنْ نضعه في المنطق في عداد الفارابي وابن سينا. يُظهِر فحص آرائه المنطقية أنّ جزءًا من حكمته يقوم على هذه الآراء.

الأعمال المنطقية للمُلّا صدرا

يلجأ المُلّا صدرا في عديدٍ من أعماله الفلسفية والتفسيرية والعرفانية، إلى البحث الفلسفي بمناسبة طبيعة المسألة؛ بالإضافة إلى ذلك، كتب ثلاثة أعمالٍ مستقلّةٍ في المنطق:

أ. **التنقيح في المنطق:** هذا الكتاب عبارةٌ عن مجموعةٍ مختصرةٍ من الموضوعات المنطقية المكتوبة في شكل المنطق ذي الجزئين وذي تسعة أجزاء. لخّص المُلّا صدرا في هذا الكتاب، إلى حدٍّ كبيرٍ الآراءَ المنطقية المقبولة في القرنين السادس والسابع ولم يأتِ فيه بآرائه الشخصية، على الرغم من أنّه أعرب أحيانًا عن رأيه في بعض الموضوعات.

ب. **التعليقات:** مجموعةٌ من الموضوعات المنطقية التي يمكن من خلالها استخلاص العديد من الآراء المنطقية الدقيقة للمُلّا صدرا. هذا الكتاب عبارةٌ عن تعليقاته على قسم المنطق من شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي. ترتبط تعليقات المُلّا صدرا في الغالب بعبارات شيخ الإشراق، ومع ذلك كان يكتب أحيانًا تعليقات على عبارات قطب الدين شيرازي أيضًا، وهي قليلةٌ في المجموع.

ج. **رسالة التصوّر والتصديق:** تبحث هذه الرسالة عن حقيقة التصوّر والتصديق وتحدياتها العلمية. إنّ صدر المتألّهين في هذه الرسالة، مع تأثّره بآراء شيخ الإشراق وشارحيه في حقيقة التصديق، أبدى رأيًا جديدًا حول حقيقة التصوّر وخاصّة حول حقيقة التصديق، حيث وافق فيها على رأي شيخ الإشراق. ومن ناحيةٍ أخرى، يدعي أنّ هذا الرأي هو رأي الحكماء السابقين نفسه في حقيقة التصديق. إذًا، لو كان في الواقع رأيه حول حقيقة التصديق ما تبنّاه الحكماء السابقون كابن سينا، كما يدّعي صدر المتألّهين ذلك، يجب أنْ يقال: إنّ المُلّا صدرا قدّم تفسيرًا بديعًا لحقيقة التصديق لايوجد في أعمال الحكماء السابقين[١].

بالإضافة إلى هذه الأعمال المستقلة الثلاثة، وبالإضافة إلى الأبحاث المنطقية الموجودة في الموضوعات الفلسفية، فقد خصّص في كتاب (مفاتيح

---

١. هذه الرسالة تم طبعها بالطباعة الحجرية مع كتاب الجوهر النضيد، وطبعت أيضًا في شكل تنضيد الحروف من قبل دار نشر بيدار في عام ١٣٦٣هـ.

الغيب) فصلًا مستقلًّا للمباحث المنطقية القرآنية. وقد تأثّر المُلّا صدرا في هذا الفصل بكتاب (القسطاس المستقيم)[١]، للغزالي[٢].

المنطق السينوي ـ الصدرائي

قلنا إنّ المنطقيين بعد ابن سينا تأثّروا جميعًا به، حتى مثل شيخ الإشراق. وعلى الرغم من اختلاف منطقهم عن آراء ابن سينا في بعض الموضوعات، فإنّه نوعٌ من المنطق السينوي بشكل عام؛ ولهذا السبب لا يُستثنى منطق المُلّا صدرا من هذا الحكم العام، ومنطقه سينويٌّ عمومًا، وهو أقرب إلى ابن سينا من غيره من المنطقين، ولا سيما شيخ الإشراق. على الرغم من هذا كلّه، تأثّر المُلّا صدرا بالغزالي في قسم المنطق القرآني، وتأثّر أيضًا بشيخ الإشراق في المباحث المنطقية الثلاثة التالية على الأقل:

١. في حقيقة التصوّر والتصديق.

٢. في منهج شيخ الإشراق المنطقي في إيصال جميع القضايا إلى (الموجبة الكلية الضرورية)، وبناءً عليه، حصر، ولخّص المباحث المنطقية.

٣. في إيصال الموجّهات إلى الضرورية، وجعل الجهات الأخرى إشكاليةً علميةً مرغوبًا فيها، ولا يخفى أنّ هذا البحث أحد فروع البحث الثاني.

---

١. الغزالى، أبو حامد، القسطاس المستقيم، ١٩٩١م، ص٦٧.

٢. الشيرازى، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ١٣٦٣ ص٣٠٩.

موضوع علم المنطق

أثيرت أربعة أقوالٍ بين علماء المنطق في تحديد موضوع هذا العلم: جعله الفارابي الألفاظ من حيث هى تدلّ على المعقولات الثانية[١]، بينما خالفه ابن سينا وعدّ المعقولات الثانية - دون الألفاظ الدالة عليها- موضوع علم المنطق. ولهذا السبب، في رأيه إذا تخلّصنا من الألفاظ بحيلةٍ وطريقة، فسيظلّ موضوع علم المنطق باقيًا. يرى ابن سينا أنّ موضوع علم المنطق ليس المعقولات الثانية مطلقًا، بل هي من حيث إيصالها إلى المطلوب، أو من حيث كونها تنفع أو تمنع عن الإيصال إليه[٢]. غيّر المنطقيون اللاحقون بيان ابن سينا، وربما قدّموا له تفسيرًا آخر، فقالوا: إنّ موضوع علم المنطق هو التصوّر والتصديق من حيث الإيصال، ويرى بعضهم كالتفتازاني أنّ موضوع علم المنطق هو المُعرَّف والحجة.

والسؤال المطروح الآن أنّ المنطقيين الذين عدّوا موضوع علم المنطق هو التصوّر والتصديق هل يقصدون عنوان التصوّر والتصديق أو مصاديقهما؟ فإنْ قصدوا عنوانيهما فهما أمران ذهنيان معدودان من المعقولات الثانية، ويصح عدّهما موضوعًا لعلم المنطق حقيقة، وأمّا إنْ قصدوا مصاديق التصوّر والتصديق فهذا غير صحيح. فعلى سبيل المثال، نقول في تحديد الإنسان: (الإنسان حيوان ناطق)، فهذه القضية التى يحكي موضوعها عن واقع ويبيّن محمولها الأجزاء المفهومية للموضوع، هل هذه القضية من حيث إنّ الإنسان موضوع والحيوان الناطق محمول، بحثٌ منطقي؟ بالطبع لا. البحث المنطقي هو عنواني المعرَّف والمعرِّف أنفسهما اللذين يبيّن المنطقيّون قواعدهما العامّة، ثم يطبّق عالم كلّ علمٍ هذه القواعد في علمه، ويقدّم التعريف المطلوب. بناءً

١. الفارابي، إحصاء العلوم، ١٩٦٨، ص٧٤.

٢. الشفاء، المدخل، ص٢٢ - ٢٤.

على ذلك، فليس تحديد الإنسان والقضية الحاكية عن التحديد بحثًا منطقيًا.

يرى المُلّا صدرا أنّ موضوع علم المنطق هى المعقولات الثانية من حيث تصلح أو تنفع في الإيصال إلى المطلوب[١]. يوضّح صدر المتألّهين أنّ المفاهيم المنطقية لماذا تكون معقولاتٍ ثانية. فهو يرى أنّ هذه المفاهيم كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها، ممّا تتعقل في الدرجة الثانية أو درجات بعدها؛ ولذا تكون المعقولات الثانية المنطقية عوارضَ ومحمولاتٍ عقليةً على المعقولات الأولى؛ كما تكون المعقولات الأولى مفاهيمَ وموصوفاتٍ وموضوعاتٍ ومناشئ لانتزاع هذه المفاهيم المنطقية. بناءً على ذلك، يكون مطابَق المعقولات الثانية هى المفاهيم الأولى في ظرف الذهن. ومن هنا تكون القضايا التي محمولاتها معقولاتٌ ثانيةٌ منطقيةٌ قضايا ذهنية[٢].

كيفية وجود موضوع علم المنطق

لكل علمٍ موضوعٌ يبحث في ذلك العلم عن محمول ذلك الموضوع، وبهذا تتشكّل مسائل ذلك العلم. أما أنّ موضوع العلم ماهو؟ وكيف يمكن إثباته وكيف وجوده؟ فهذا ليس من مسائل العلم. تعدّ هذه المباحث - بحسب المصطلح - مبادئ العلم ويجب البحث عنها في علم آخر. بناءً عليه، فما ذكرناه من أنّ (موضوع علم المنطق هى المعقولات الثانية)، ليس من مباحث علم المنطق، بل من مبادئه، كما أنّ كيفية وجود المعقولات الثانية هى من مسائل الفلسفة. يرى صدر المتألّهين أنّ الفلسفة تناقش وتبحث عن كون المعقولات الثانية المنطقية وجودها في النفس، كما أنّ القضايا الناظرة إليها قضايا ذهنية[٣].

١. الشيرازى، صدر الدين، التنقيح، ١٣٧٨، ص٥؛ نفسه، شرح وتعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا،١٣٨٢، ص٥٤٠.

٢. الشيرازى، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١٩٨١، ص٣٣٢.

٣. الحكمة المتعالية، ج١، ص٣٣٢؛ شرح وتعليقه صدر المتألّهين بر الهيات شفاء، ص٤٦.

المنطق جزءٌ من الفلسفة الأولى

لقد أثير هذا السؤال بين علماء المنطق: هل المنطق أداة للعلم أم أنّه نوعٌ من العلم بحد ذاته؟ يبدو أنّه في هذا السؤال قد فُرض مسبقًا أنّه إذا كان الشيء أداةً للعلم، فلا يكون علمًا. ومع ذلك، يقبل علماء المنطق أنّه على الرغم من أنّ المنطق هو أداة لعلوم أخرى، فإنّه نوعٌ من العلم بحدّ ذاته.

لا شكّ في أنّ (المنطق) علم عند صدر المتألّهين؛ لذلك لم يناقش هذا الموضوع. لكن هذا السؤال مناسبٌ: إذا كان المنطق علمًا، ففي أي علمٍ يتم إدراجه؟

قسّم الحكماء السابقون الحكمة إلى قسمين: نظري وعملي. بطبيعة الحال، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو أنّه إذا كان المنطق علمًا، ففي أي جزءٍ من الحكمة يدخل؟ هل يجب عدّ المنطق جزءًا من الحكمة النظرية أم من الحكمة العملية؟

هذا السؤال صحيحٌ من جهة أننا في المنطق نتعامل مع عملية التفكير؛ لذلك، فمن الممكن أنْ يكون المنطق نوعًا من الحكمة العملية. وقد جعل ابن سينا المنطق جزءًا من الحكمة النظرية دون الحكمة العملية، لكن إذا كان المنطق جزءًا من الحكمة النظرية، فأي فرعٍ من الحكمة النظرية يكون؟ هل المنطق فرعٌ مستقل؟

عادة تنقسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة فروع: الطبيعيات، والرياضيات، والفلسفة الأولى. ومن الواضح أنّ موضوع المنطق هي المعقولات الثانية المنطقية؛ لذا فإنّ المنطق ليس جزءًا من الطبيعيات التي تبحث عن الجسم الذى هو من المعقولات الأولى، ولا من الرياضيات التي موضوعُها المقدار والعدد؛ لذلك، يجب أنْ يكون المنطق إمّا فرعًا رابعًا للحكمة النظرية، وإمّا جزءًا من الفلسفة الأولى.

أدرج ابن سينا المنطق في الفلسفة الأولى، وأيّد صدر المتألّهين ما قاله الشيخ الرئيس؛ لأنّ موضوع الفلسفة الأولى هو مطلق الوجود الذي لم يُقيّد بالرياضية والطبيعية، ولم يكن من الأفعال الإرادية للإنسان، سواء كان في الذهن أم في الخارج؛ لذلك فإنّ المعقولات الثانية التي هي موضوع علم المنطق، تكون من سنخ الوجود غير المقيّد بقيد الرياضية والطبيعية، وليست من الأفعال الإرادية للإنسان. لذلك، فإنّ موضوع الفلسفة الأولى تشمل موضوع علم المنطق، ولذا يعدّ المنطق جزءًا من الفلسفة الأولى. هذا إنّما يصحّ إذا لم يكن المنطق جزءًا من الحكمة العملية. لكن لماذا لاينبغي ولايمكن عدّ المنطق جزءًا من الحكمة العملية، مع أنّ التفكير أعني عمليتي التحديد والاستدلال هو من أفعالنا الإرادية؟ يرى صدر المتألّهين أنّ الإنسان وإنْ كان يفكر إراديًا، لكن ليس التفكير فعلًا إراديًا للإنسان. بعبارةٍ أخرى، يمكنني ألّا أتابع التفكير عن عمد، وعلى سبيل المثال، لا أجمع بين الصغرى والكبرى معًا، أو أجمع بينهما حسب الإرادة، لكن الفكرة التي تحدث من خلال التجميع ليست فعلًا إراديًا؛ بمعنى أنني لا يمكننى أنْ أستنتج أيّة نتيجةٍ من الصغرى والكبرى، بل تحصل النتيجة في الذهن قهريًا[1]. فليس المنطق جزءًا من الحكمة العملية.

المنطق علم عملي

على الرغم من أنّ صدر المتألّهين يؤيّد مقالة الشيخ الرئيس بأنّ المنطق جزءٌ من الحكمة النظرية وأحد فروع الفلسفة الأولى، فإنّه من وجهة نظر أخرى، يضع المنطق تحت مجموعة العلوم العملية وليس جزءًا من الحكمة العملية.

توضيح ذلك أنّ العلوم قسّموها إلى العلوم النظرية والعلوم العملية،

---

١. شرح و تعليقه صدر المتألّهين بر الهيات شفاء، ص٢٣. الشيرازي، صدر الدين، شرح الهداية الأثيرية، ص٤ـ٦.

ومعيار هذا التقسيم هو متعلَّق العلم، فإنْ كان متعلَّق العلم كيفية العمل فهو علمٌ عملي، وإنْ لم يكن متعلَّق العلم كيفية العمل فهو علمٌ نظري؛ لذا من وجهة نظر صدر المتألّهين يكون المنطق كالأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، وكالطب العملي، وعلم الخط، والخياطة من العلوم العملية، إلّا إنّ بعضها يشير إلى عملٍ خارجي، كالطبابة، وبعضها الآخر يشير إلى عملٍ ذهني. على سبيل المثال، عندما يقال: (الموجبة الكلية تنعكس إلى الموجبة الجزئية)، في الواقع، يؤدّي ذهننا عمليةً عقليةً مع «كلّ إنسانٍ ضاحك» ويحصل على «بعض الضاحك إنسان»[١].

حقيقة التصوّر والتصديق من وجهة نظر المُلّا صدرا

قسّم المنطقيّون العلم الحصولي أو على حدّ تعبير المُلّا صدرا (العلم الحصولي الانفعالي) أو (العلم الحادث)[٢]، إلى التصور والتصديق. الفاربي هو من أبدع هذا التقسيم؛ لأنّه قسّم العلم رسميًا إلى التصوّر والتصديق في المنطقيات[٣]، وقد اتّبعه في هذا التقسيم ابن سينا[٤] وأتباعه. وقَبِل صدر المتألّهين أيضًا هذا التقسيم[٥]. شيخ الإشراق هو الوحيد الذي عارض هذا التقسيم كما سيأتي، وعدّه تسامحًا. وهو يرى أنّ العلم هو التصوّر دائمًا، وليس التصديق علمًا، وإنْ كان التصديق يقع متعلَّقًا للعلم التصوري[٦].

١. شرح و تعليقه بر الهيات شفاء، ص٢٢_٢٣.

٢. الشيرازي، صدر الدين، رسالة التصوّر والتصديق، في: الجوهر النضيد،١٣٦٣، ص٣٠٧.

٣. المنطقيات للفارابي، ج ١، ص٢٦٦.

٤. ابن سينا، منطق المشرقيين، ص٩؛ والنجاة في المنطق والإلهيات، ص٣.

٥. رسالة التصوّر والتصديق، ص٣٠٨.

٦. شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، ١٣٨٥؛ ص٦٢٣.
«وأما تقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق فيتسامح فيه في أوائل الكتب؛ لأنّه ليس موضع يحتمل التدقيق. وأحوط التقسيمات ما ذكره الشّيخ أبو علي في بعض المواضع أنّ العلم إمّا تصور فقط، وإما تصوّر معه تصديق. واشترك كلاهما في التصوّر، وزاد أحدهما بالتصديق وهو الحكم. ... فكأنّه

أصبح تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق مصدرًا لأحكامٍ وتناقضاتٍ، وأصبح من وجهة نظر صدر المتألّهين مصدرًا لإجاباتٍ سخيفةٍ لتلك التناقضات. كان ذلك في رأي المُلّا صدرا بسبب الغفلة عن حقيقة التصوّر والتصديق[1].

١. عدّ بعض المنطقيين كالفخر الرازي وأتباعه التصديق مركّبًا من ثلاثة أو أربعة أجزاء. من وجهة نظرهم يكون علمنا التصديقي بأنّ (زيدًا قائمٌ)، له أجزاء أربعة: تصوّر الموضوع (تصوّر زيد)، تصوّر المحمول (تصوّر القيام)، تصوّر النسبة الحكمية (أنّ زيدًا قائمٌ أو لا)، والحكم. يرى صدر المتألّهين أنّه إذا اتّضحت حقيقة التصوّر والتصديق يظهر أنّ عدّ التصديق أمرًا مركّبًا قول سخيف[2].

٢. أشكل بعضهم على تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق، فقالوا إنّ هذا التقسيم يستلزم أنْ يكون قسمٌ من المَقْسم شرطًا أو جزءًا لقسمه الآخر؛ وذلك أنّه حسب رأى الفلاسفة إمّا أنْ يكون التصديق بسيطًا وشرطه التصوّر، وحينئذٍ يكون التصديق بأنّ (زيدًا قائم) مشروطًا بتصوّر زيد، وتصوّر القائم، وتصوّر نسبة القيام إلى زيد، فهذه التصوّرات شرطٌ للحكم بقيام زيد. وإمّا يكون التصديق مركّبًا كما هو كذلك عند الفخر الرازي وأتباعه، وحينئذٍ يصير تصوّر الموضوع

أخذ العلم في هذا الموضع بإزاء مجرد التصوّر، وقسّم التصور إلى ساذج وإلى مقرون بالتصديق. ثم التصديق حكم، والحكم فعل، وهو إيقاع نسبة أو قطعهاأ وإدراك فعلٍ مّا ليس نفسه ذلك الفعل. فتعقُّلُنا للفعل الذى هو الحكم تصورٌ لذلك الفعل، أي الحكم، فرجع العلم المذكور إلى التصوّر. ثم التصوّر قد يكون تصوّرًا لإمور خارجة، وقد يكون تصوّرًا لأحكامٍ نفسانيةٍ هي التصديقات، فترجع علومنا إلى التصورات، وإنْ كانت في بعض المواضع تصوّراتٍ لأحكامٍ، والتصديقات هي أفعالٌ نفسانية، وإيقاع أو قطع» (ص٦٢٣ ـ٦٢٤).

١. رسالة التصوّر والتصديق، ص٣١٠.

٢. م. ن، ص٣١٠.

والمحمول والنسبة الحكمية والحكم أجزاءً له. هذا مع أنّ التصوّر قسيم التصديق، ولا يمكن أنْ يكون القسيم شرطًا أو جزءًا لقسيمه الآخر[١]؛ ولذا لا يمكن أنْ يكون التصوّر شرطًا أو جزءًا للتصديق.

قدّم المنطقيّون جوابين مختلفين للإجابة عن هذه المشكلة: أحدهما يبتني على كون التصديق بسيطًا. وحسب هذا المبنى يكون التصوّر شرطًا للتصديق، ولا يوجد محذورٌ في أنّ يكون التصوّر الذي هو قسيم التصديق شرطًا للتصديق؛ إذ التصوّر ليس شرطًا لمفهوم التصديق حتى يرد عليه الإشكال، بل عُدّ مصداق التصوّر شرطًا للتصديق[٢]. كما أنّ الوضوء غير الصلاة، ومع ذلك يمكن تقسيم العبادات إلى الصلاة وغيرها كالوضوء، ومع ذلك تكون الصلاة التى هى إحدى الأقسام مشروطةً بالوضوء الذي هو قسم آخر للعبادات[٣]. هنا لا يكون مفهوم الوضوء شرطًا لمفهوم الصلاة بل مصداق الوضوء يكون شرطًا للصلاة.

من وجهة نظر صدر المتألّهين هذا الجواب سخيف؛ إذ هو يستلزم أنْ يكون مفهوم التصديق مشروطًا بقسيمه، مع أنّ مفهوم أيّ واحدٍ من الأقسام لا يصح أنْ يكون مشروطًا بقسيمه الآخر[٤]. وإنّ عدّ المجيبون مصداق التصوّر ووجوده شرطًا لوجود التصديق، إلا أنّهم غفلوا عمّا يلزمه، وهو كون مفهوم التصديق مشروطًا بمفهوم التصوّر؛ فإنّ التقسيم عند الُملّا صدرا هو ضمّ القيود المتخالفة إلى أمرٍ واحدٍ مبهمٍ بحيث يحصل قسمٌ جديدٌ من خلال ضمّ

١. القطب الرازي، شرح المطالع، ص٨: «لأنّه لو كان التصوّر معتبراً في التصديق، وعدم الحكم معتبراً في التصوّر، فيكون عدم الحكم معتبراً في التصديق، فيلزم إمّا تقوّم الشيء بالنقيضين أو اشتراطه بنقيضه، وكلاهما محالان».

٢. شرح المطالع، ص٨.

٣. رسالة التصوّر والتصديق، ص٣١١.

٤. م. ن، ص٣١٠.

قيدٍ إلى المقسم. يرى صدر المتألّهين أنّ القيود الملحوظة للأقسام إمّا فصولٌ ذاتيةٌ للمَقْسم وإمّا عوارض خارجية، فإنْ كانت فصولًا ذاتية، تكون القيود مقوّمةً للأقسام، ويكون كلّ قسمٍ نوعًا للمَقْسم كما أنّ القيود تكون مقرّرةً لوجود المَقْسم، ويكون المَقْسم جنسًا حسب بعض الاعتبارات. وإنْ كانت القيود عوارض، فهي خارجةٌ عن حقائق الأقسام ولكنّها داخلةٌ في مفهوم الأقسام من حيث إنّها أقسام للمَقْسم. والحاصل أنّ المَقْسم مع القيود المقوّمة حدٌّ لذلك القسم ومع القيود الخارجة عن القسم رسمٌ لذلك القسم[1]. وفي ضوء ذلك فإنْ كان مصداق التصور شرطًا للتقسيم، فلا بدّ أنْ يكون مفهوم التصوّر شرطًا للتصديق أيضًا، وهذا محال.

أجابوا التناقض المذكور جوابًا ثانيًا، وهو جوابٌ عامٌّ يشمل حالتَي بساطة التركيب والتركّب. ذكر بعض المنطقيين في الجواب عن التناقض المذكور أنّ (التصور) مشتركٌ لفظيٌّ، هو تارةً بمعنى العلم الذي يكون مَقْسمًا للتصوّر والتصديق، وتارةً أخرى بمعنى القسم الذي يقع تجاه التصديق. والذي يكون شرطًا أو جزءًا للتصديق هو التصوّر بالمعنى الأول[2]. حسب هذا الجواب يكون في التصديق بأنّ (زيدًا قائم) حكمٌ بوحدة القيام بين زيد، ويكون القائم مشروطًا بتصوّر زيد، والقائم على نحو اللابشرط، والتصوّر على نحو اللابشرط مقسمًا للتصوّر والتصديق.

من وجهة نظر المُلّا صدرا هذا الجواب في غاية الضعف والسفاهة؛ إذ أوّلًا، الكلام مركزٌ على تحصيل معنى التصديق ومفهومه، ويندرج التقسيم في الحقيقة في باب التعريفات والأقوال الشارحة؛ مع أنّه يستحيل أنْ نعدّ أفراد أحد القسمين في ماهية القسم الآخر، وقوله الشارح سواء على حدّ الشرط

---

١. م. ن، ص٣٠٩.

٢. شرح المطالع، ص٨.

أم الجزء. ثانيًا، بناءً على القول ببساطة التصديق، يكون التصديق مشروطًا بنقيضه، وبناءً على القول بتركّب التصديق يتقوّم التصديق بنقيضه. وحتى وفقًا لرأي أولئك الذين عدّوا التصديق تصوّرًا مجامعًا للحكم، فإنّه حينئذ أيضًا يكون التصديق مجامعًا لنقضيه، مع أنّه يستحيل اشتراط الشيء بنقيضه وتقوّم الشيء بنقيضه، ومجامعة الشيء لنقيضه[١].

من وجهة نظر المُلّا صدرا التصديق أمرٌ بسيطٌ. فحينئذٍ إذا قسّمنا العلم إلى التصوّر والتصديق مع أنّ التصديق أمرٌ بسيطٌ، وليس التصوّر جزءه ولاشرطه - وذلك لأنّ التصوّر قسيم التصديق ولايصح أنْ يكون القسيم معرّفًا لقسيمه- فحينئذٍ كيف يمكن الجواب عن التناقض المتقدّم من وجهة نظر المُلّا صدرا؟

يرى المُلّا صدرا أنّ للعلم معنى جنسيًا وينقسم إلى نوعين: التصوّر والتصديق. ولكلٍّ من التصوّر والتصديق وحدةٌ طبيعيةٌ، بل التصوّر والتصديق كيفيتان نفسانيتان بسيطتان. فكما أنّ السواد والبياض كيفان محسوسان بسيطان مندرجان تحت جنس اللون، كذلك التصوّر والتصديق نوعان من العلم البسيط. وكلُّ نوعٍ بسيطٍ في معناه، فإنّ جنسه لايتحصّل إلّا بفصله. وعلى هذا فإنّ جنس العلم التصوّري لايتحصّل إلّا بفصله التصوّري، وهو كونه (بشرط لا)، بالنسبة إلى الحكم. وكذلك جنس العلم التصديقي لايتحصّل إلّا بفصله التصديقي، وهو كونه (بشرط شيء) بالنسبة إلى الحكم، بل يرى المُلّا صدرا أنّ إيجاد كلٍّ من الجنس والفصل في جملة الأمور البسيطة، وتحصّلهما واحدٌ[٢]. وبعبارةٍ أخرى: كلٌّ من التصوّر والتصديق موجودان ممكنان مخلوقان لله تعالى، شأن كلّ موجودٍ إمكانيٍّ آخر. وعندما

١. رسالة التصوّر والتصديق، ص٣١١.

٢. م. ن ، ص٣٠٩ـ٣١٠.

يخلق الله تعالى التصوّر والتصديق في ذهن الإنسان، فإنّه يخلق أمرًا بسيطًا.

إنْ كان التصديق أمرًا بسيطًا، وليس التصوّر جزءه ولا شرطه، فكيف يحصل العلم بأجزاء القضية التي هي ممّا يتعلّق به الحكم والتصديق؟ فهل من الممكن أنْ يحصل العلم بأنّ (زيدًا قائم) مع فقدان تصوّر زيد والقيام والنسبة الحكمية؟

يرى المُلّا صدرا ويدعي أنّه ممّا يُستفاد من كلام المحقّقين، أنّ العلم (حصول صورة الشيء في العقل)، إمّا تصوّرٌ ليس حكمًا، وإمّا تصوّرٌ هو الحكم نفسه (بمعنى الانكشاف التصديقي)، وإمّا تصوّر يستلزم الحكم (بمعنى الإذعان بعد الانكشاف). يسمّى التصوّر الذى هو الحكم نفسه أو يستلزمه بـ(التصديق). بينما يُسمّى التصوّر الذى ليس حكمًا بـ(التصور)[١].

فمن وجهة نظر المُلّا صدرا يكون التصوّر مشتركًا لفظيًا له معنيان: أحدهما المعنى اللابشرط الذى هو مَقْسمٌ للتصوّر والتصديق، وثانيهما التصوّر بشرط لا، الذى يُسمّى تصوّرًا أيضًا. يقول المُلّا صدرا بعد هذا التوضيح، في بيان حقيقة التصوّر والتصديق: هذا هو ما يقصده أهل الحكمة عند ما قسّموا العلم إلى التصوّر المحض والتصوّر المقارن للحكم (التصوّر الذى معه حكمٌ). لايقصد المحقّقون من المعية أنّ لكلٍّ من المعيّن وجودًا في العقل غير وجود الآخر حتى يكون أحدهما شرطًا للآخر أو جزءًا له، ويكون الآخر مشروطًا به أو مركّبًا منه، بل يقصدون المعيّة في التحليل الذهني بين التصوّر والتصديق. وعلى سبيل المثال، ماهية الإنسان مركّبةٌ في التحليل الذهني من الحيوان والناطق وليس المقصود من معيّة الحيوان والناطق أنّ للحيوان وجودًا، وللناطق وجودًا آخر بحيث اجتمعا في الإنسان.

---

١. م. ن، ص٣١١ـ٣١٢.

بناءً على هذا، فإنّ مقصود المحقّقين هو أنّ (الإنسان) له بلحاظ وجوده الذهني وحدّه معنيان: أحدهما مبهمٌ جنسيّ، والآخر محدّدٌ فصلي. وهذان المعنيان موجودان بوجودٍ واحدٍ. فعند ما يقال: (التصديق هو التصوّر مع الحكم) معناه أنّ التصديق تصوّر هو عين الحكم[١]. بعبارةٍ أخرى: المقصود من المعيّة هى المعيّة في التحليل العقلي بين جنس الشيء وفصله، كمعيّة اللون وقابضية البصر في السواد، مع اللون وقابضية البصر وجود واحد، دون المعيّة في الوجود التى تقتضي الاثنينية، كمعيّة الجزء والكلّ، ومعيّة الشرط والمشروط[٢]، إذ إنّ الجزء والكلّ، وكذا الشرط والمشروط شيئان. كذلك يرى المُلّا صدرا أنّ نسبة التصوّر المطلق إلى التصديق هى النسبة الاتحادية دون النسبة الارتباطية[٣].

في ضوء ذلك يرى المُلّا صدرا أنّ التصديق بـ (زيد قائم) علمٌ انكشافيٌّ بسيطٌ ينحل في الذهن إلى تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم. حقيقة هذا العلم عند ما حصلت عليه القوة العاقلة أمرٌ بسيطٌ، إلا أنّ الذهن بعد الحصول على هذا الأمر البسيط يقوم بتحليله إلى الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، ثم يربط مرةً أخرى تلك الأجزاء التحليلة بعضها ببعض. كما أنّ القوة الحاسّة تتأثّر من البياض والسواد تأثّرًا انكشافيًا بسيطًا، لكن الذهن عند ما يقارن هذه التأثّرات بعضها ببعض، يرى فيها مكوناتٍ مشتركةً ومختصّة؛ ولذا ينحل كلٌّ من البياض والسواد اللذين هما بسيطان عند العقل، إلى اللون والأمر المختص بالبياض، واللون والأمر المختص بالسواد، ثم يربط العقل هذين الجزأين أحدهما بالآخر على نحو

١. م. ن ، ص٣١٢.
٢. م. ن، ص٣٢٠.
٣. م. ن.

اتّحاد الجنس بالفصل. وبهذا يرتفع التناقض المتقدم رأسًا؛ إذ التصديق هو التصوّر اللابشرط الذي يظهر في الوجود من خلال بشرط الحكم، إذ لا يوجد أمرٌ غير متحصّل إلّا إذا اتّحد به أمرٌ متحصّلٌ وصار أحدهما عين الآخر.

يعتقد المُلّا صدرا أنّ رأيه حول حقيقة التصديق هو قول المحقّقين، وتنطبق عليه أقوال الحكماء، كما يراه ملائمًا لمذهب المتأخّرين كالفخر الرازي، وأولئك الذين يرون التصوّر معروضًا للحكم أو مقارنًا له؛ وذلك لأنّهم لايقصدون أنّه عند حصول التصديق، هناك عدة أشياء (على سبيل المثال، وتصوّر الموضوع، وتصوّر المحمول، وتصوّر النسبة الحكمية والتصديق أو الحكم) موجودةٌ في الذهن، حتى تكون التصوّرات الثلاثة الأولى شرطًا للحكم وأنّها بضمّ الحكم أجزاء للتصديق، أو الأمور الثلاثة الأولى معروضة أو مقارنة للحكم والتصديق. بل يقصدون هو أنّه عندما يتلقى الذهن إدراكًا من الخارج، يتحقّق أمرٌ بسيطٌ في الذهن، والذي يمكن للذهن أنْ يؤدي نشاطًا ثانويًا عليه ويحلّلها إلى مكونات؛ لذلك فإنّ التصديق ينحلّ عند التحليل إلى تصوّر الموضوع، وتصوّر المحمول، وتصوّر النسبة الحكمية، والحكم. ولذلك فإنّ رأي الحكماء الذين يرون التصوّرات الثلاثة الأولى شروطًا للحكم، وكذلك رأي الفخر الرازي وأتباعه الذين يعدّون المكونات الأربعة تصديقًا، فإنّ هذين الرأيين صحيحان بعد التحليل الذهنى لا قبله. فالتصديق عند التحليل الذهنى إمّا بسيطٌ وشرطه التصوّرات الثلاثة، وإمّا مركّبٌ وجزؤه تلك الأجزاء الثلاثة.

بعبارةٍ أخرى: وفقًا لرأي المُلّا صدرا عندما نفتح أعيننا على صفحةٍ من الورق الأبيض، تتأثر قوانا الإدراكية من خلال القوة الباصرة تأثيرًا بسيطًا من الورقة البيضاء الخارجية، وينطبع في أذهاننا علمٌ بسيطٌ تصديقيٌّ، ولكنّ

الذهن لديه القدرة على الانتباه ثانيًا إلى ذلك العلم البسيط التصديقي فيحلّله إلى الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم؛ لذلك، يتبدّل التصديق البسيط بعد التحليل العقلي إلى أربعة عناصر، بينما كان بسيطًا قبل التحليل. لذلك يمكن القول بأنّ أذهاننا لها مستوياتٌ وطبقات، في الطبقة الأولى من الذهن، يتم تصوير الصور العلمية الخارجية.

ولكن مثلما يمكن للذهن من خلال الأدوات، أنْ يرجع إلى الخارج للحصول على الصور الحسّية، ويخزن تلك المعلومات الحسّية في الطبقة الأولى من الذهن، كذلك يمكن للذهن من أداة التحليل العقلاني أنْ يرجع إلى الطبقات الدنيا من الذهن، ويجري دراساتٍ على هذه المعلومات ليحصل على معلوماتٍ جديدةٍ من خلالها، ثم يخزنها في الطبقات العليا من الذهن. لذلك فإنّ العلم التصديقي أمرٌ بسيطٌ في الطبقة الدنيا من الذهن، أمّا في الطبقة العليا من الذهن فيتبدل إلى أمرٍ مركّبٍ، وذلك من خلال النشاط الذهني بمعنى التحليل الذهني؛ لذلك فإنّ بساطة التصديق وفقدانه للشرط والجزء يتوافق مع كونه مشروطًا ومركّبًا في الطبقة العليا من الذهن، من خلال أداة التحليل العقلي.

قسّم المنطقيّون العلم بطريقةٍ أخرى. العلم في هذا التقسيم إمّا تصوّرٌ محضٌ وإمّا تصوّرٌ معه تصديقٌ. كما هو واضح، لا يعدّ التصديق قسيمًا للتصوّر، بل القسمان في هذا التقسيم تصوّر، إلّا إنّ التصوّر يصحبه التصديق والحكم أحيانًا، وأحيانًا لا يصحبانه. لذلك يبدو أنّ التصديق لا يعدّ علمًا.

يدعي شيخ الإشراق أنّ العلم لا ينقسم حقيقة إلى أقسام؛ إذ ليس العلم إلّا التصوّر، إلا إنّ العلم الذي هو التصور نفسه، تارةً يكون وحيدًا، وتارةً أخرى يصحبه تصديقٌ ليس من جنس العلم؛ إذ التصديق هو الحكم الذي

تفعله النفس. لذلك، إنّ الحكم الذى هو إيقاع النسبة الإيجابية أو نفي النسبة السلبية، يكون من أفعال النفس، وليس من جنس العلم وإنْ كان ممّا يتعلّق به التصوّر ويحصل العلم التصورى به[1]؛ لذلك، لا يمكن بأية حالٍ من الأحوال عدّ التصديق علمًا.

يقبل المُلّا صدرا النقاط الإيجابية في بحث شيخ الإشراق، وفي الوقت نفسه يدعي أنّ التصديق علمٌ. من وجهة نظر المُلّا صدرا كما أنّ التصوّر الساذج أو التصوّر بلا حكمٍ علمٌ، كذلك التصوّر المصاحب للحكم علمٌ أيضًا، وهو يقع تجاه العلم التصوّري. وعندنا نوعان من العلم حقيقة: النوع الأوّل تصوّرٌ ساذجٌ، والنوع الثاني تصوّرٌ مع الحكم، وليس تصوّرًا ساذجًا، بل هو الحكم عينه؛ لذلك يعتقد المُلّا صدرا أنّ التصديق هو التصوّر الذي هو نفسه حكمٌ، أو هو التصوّر الذي يستلزم الحكم بمعنى آخر. لذلك تارةً يكون الحكم العلم التصديقى نفسه، وتارةً أخرى يكون الحكم ممّا يلزمه العلم التصديقى[2]؛ لذلك يذكر المُلّا صدرا أنّ للحكم ثلاثة موارد:

١. الحكم نفسه، بمعنى إيقاع النسبة في الموجبة، أو نفي النسبة في السالبة، وهو من أفعال النفس، وليس من جنس العلم الحصولي والصور الذهنية.

٢. تصوّر الحكم الذي هو بمعنى إيقاع أو نفي النسبة، والحكم بهذا المعنى يكون من جنس العلم الحصولي التصوّري، وليس تصديقًا بل هو من أفراد ما يقابل التصديق، وإنْ كان معلومه ومتعلّقه تصديقًا. من وجهة نظر المُلّا صدرا لا يستحيل أنْ يكون شيءٌ واحدٌ علمًا ومعلومًا من جهتين.

---

١. المشارع و المطارحات، ص٦٢٣ ـ٦٢٤.

٢. رسالة التصور والتصديق، ص٣١٢.

٣. التصوّر الذي لا يفارق الحكم بل يســتلزمه. وهذا التصوّر هو التصديق الذي يقع تجاه التصور[1].

بعبارةٍ أخرى: عندما يحلّل الذهن ذلك الشيء البسيط الذي دخل إلى الذهن من خلال القوة الباصرة، إلى الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، فإنّ إدراكنا لكلٍّ من هذه الأمور الأربعة هو علمٌ تصوريّ، وليس تصديقًا أبدًا. ولكن قبل تحليل الذهن، فإنّ تلك الحالة الانكشافية من الشيء الخارجية هي نوعٌ من العلم، وتُسمّى تلك الحالة الانكشافية حكمًا وتصديقًا من باب تسمية الشيء باسم لازمه؛ لأنّه بعد تلك الحالة الانكشافية وتحليلها إلى أربعة أجزاء ، يكون الجزء الرابع هو الإذعان والتصديق، والحكم اللغوي الذى يكون في الواقع أحد أفعال النفس.

الافتراضات الواضحة لعلم المنطق

المنطق هو أداة العلوم، وفي هذا العلم يتم تحديد قوانين يمكن من خلالها التقدّم في أيّ علم. لذلك، يلعب المنطق دورًا أساسيًا في تقدّم العلوم. يمكن إعطاء هذا الدور للمنطق إذا قبلنا أشياء. هذه الأشياء هي في الواقع افتراضاتٌ مقبولةٌ في علم المنطق؛ أي بعد قبول هذه الافتراضات يمكننا القول بنحوٍ صحيح بأنّ المنطق هو أداةٌ، ويؤدّي دورًا في تقدّم العلوم. تشمل هذه الافتراضات التي تكون في الغالب بديهيةً، ما يأتي:

١. العلم الحصولي ممكنٌ.

٢. ينقســم العلم الحصولي تارةً إلى الــضروري والنظري، وتارة أخرى إلى التصور والتصديق.

---

١. م. ن، ص٣١٣.

٣. تحصل العلوم النظرية عبر الحسّ والوجدان (العلوم المأخوذة من العلم الحضوري)، والشهود العقلي (التصوّرات والتصديقات النظرية الأولية التي يدركها العقل من دون أداة، وذلك كتصوّر الوجود والعدم، وكالتصديق بأنّ اجتماع النقيضين محالٌ).

٤. تُدرك العلوم النظرية من خلال العلوم النظرية.

لذلك، فإنْ كان العلم الحصولي مستحيلًا أو كان ممكنًا ولكن لم ينقسم إلى النظري والضروري، بل كانت العلوم جميعًا بديهية، لا يبقى دورٌ لعلم المنطق؛ إذ لو لم يكن العلم ممكنًا للبشر، ليس هناك علمٌ حتى يلزمنا وجود قوانين للوصول إليه. وكذلك إنْ كانت العلوم جميعًا بديهية، فليس هناك مجهولٌ نظريّ حتى يتبدّل معلومًا من خلال تركيب العلوم الأخرى. فقبول المنطق كأداةٍ للعلوم الأخرى، يبتني على الافتراضات المذكورة أعلاه ويتوقّف عليها. وهذه الافتراضات كما أشرنا بديهية، وإنْ أنكرها بعضهم.

إنكار اكتساب العلم

أنكر بعضهم اكتساب العلم تمامًا؛ أي من وجهة نظرهم، العلم التصوري والعلم التصديقي غير ممكنين[١]. تتم هذه الحجّة في خطوتين: في الخطوة الأولى يقال: إنّ الإنسان غير قادرٍ على تحصيل التصوّرات. وفي الخطوة الثانية يقال: إنّ الإنسان غير قادرٍ على تحصيل التصديقات النظرية، ونتيجتهما أنّ الإنسان غير قادرٍ على تحصيل العلم؛ لذلك، لا يكون لعلم المنطق مكان؛ لأنّ المنطق هي قواعد الوصول إلى العلوم النظرية، ولكن وفقًا لهذه الحجّة لا يمكن للإنسان أنْ يُحصّل العلم.

---

١. تعليقات شرح حكمة الإشراق، ص٥٢؛ صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج٢، ١٣٦٤، ص٧٤.

إنكار اكتساب التصوّرات

لا يقدر الإنسان أنْ يكتسب علمًا تصوريًّا. والاستدلال الذي يقام على إثبات هذه الدعوى هو أنّ لكلّ شيءٍ حالاتٍ ثلاث: إمّا مجهول مطلق، ومن الواضح أنّ طلب المجهول المطلق محالٌ. وإمّا أنْ يكون معلومًا من كلّ جهة، فيكون طلبه تحصيلًا للحاصل، وهو محالٌ أيضا. وإمّا أنْ يكون معلومًا من جهة ومجهولًا من جهةٍ أخرى؛ وحينئذٍ إنْ طلبنا العلم به من جهته المعلومة كان تحصيلًا للحاصل وإنْ طلبناه من جهته المجهولة كان طلبًا للمجهول المطلق. فظهر أنّ الشيء لايمكن طلبه، ولايصير من خلال الطلب معلومًا.

هذا الإشكال ذكره الفخر الرازي. ذكر الفخر الرازي لإثبات استحالة التصوّرات النظرية قسمين من الإشكالات: القسم الأول منهما يشير إلى المعرَّف، والقسم الثاني منهما يشير إلى المعرِّف. يذكر المُلّا صدرا أنّ الإشكال المذكور هنا يشير إلى المعرَّف[١].

من الواضح أنّه إذا كان الشيء من جميع الجهات معلومًا أو مجهولًا، فلا يمكن دراسته؛ لذلك، إنّما يمكن طلبه ودراسته إذا كان معلومًا من جهةٍ ومجهولًا من جهةٍ أخرى. لكن يرد هنا إشكال الفخر الرازي وهو أنّه إنْ طلبناه من جهته المجهولة كان طلبًا للمجهول المطلق. ولايمكن السؤال عنه ودراسته. وإنْ طلبنا العلم به من جهته المعلومة كان تحصيلًا للحاصل؛ لأنّ جهته المعلومة معلومٌ مطلق ولا يمكن دراسته. وهكذا تبقى مشكلة طلب المجهول المطلق وطلب تحصيل الحاصل[٢].

أجاب المحقّق الطوسي عن إشكال الفخر الرازي بأنّ المطلوب ليس هذه الجهات نفسها حتى يكون طلبًا لتحصيل الحاصل أو طلبًا للمجهول المطلق، بل

١. تعليقات شرح حكمة الإشراق، ص٦١.

٢. الطوسي، محمد بن محمد، تلخيص المحصّل، ط٢، ١٤٠٥، ص٧؛ الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة، ج ١، ١٣٧٣، هـ.ش. ص٩١ ـ٩٢.

المطلوب هو ذو الوجه الذي يكون معلومًا من جهة، ومجهولًا من جهةٍ أخرى[١].

يجيب قطب الدين الشيرازى، تلميذ المحقّق الطوسي وشارح حكمة الإشراق، أولًا: بأنّ طلب المجهول المطلق إنّما يكون ممتنعًا إذا لم يقترن بالمجهول وجهٌ معلوم، فإنْ اقترن به وجهٌ معلومٌ فيمكن طلبه ودراسته. وثانيًا، لو فرضنا عدم تمامية هذا الجواب نقول: إنّ الطلب لا يشير إلى الوجه المجهول، بل إلى الذات التي تَصْدق عليها الجهتان. ومن الواضح أنّ الذات التي تَصْدق عليها الجهتان، تغاير كلّ واحدةٍ من الجهتين[٢]. يبدو أنّ جوابه الأول نشأ عن جواب المحقّق الطوسي.

من وجهة نظر المُلّا صدرا لا يصحّ جواب القطب الشيرازى؛ لأنّنا نحتاج أولًا إلى معرفة ما نعنيه بالاقتران. فإنْ كان المقصود من (الاقتران)، ذلك الاقتران الذي يوجد في حدود القياس وأجزاء الحدّ، فحينئذٍ لا بدّ أنْ يكون كلا الوجهين معلومًا، مع أنّه لا يمكن اقتران الوجه المعلوم بالوجه المجهول، والذي هو من قبيل اقتران الوجود بالعدم. وإنْ كان المقصود من اقتران الوجه المعلوم بالوجه المجهول أنّ المجهول يستعد أنْ يقترن بالمعلوم بعد أنْ يصير معلومًا، فهذا الاقتران غير مفيدٍ هنا. وإنْ قُصِد معنى ثالث فيجب أولًا إيضاح معناه.

يرى المُلّا صدرا أنّ الجواب الثاني للقطب الشيرازى لا يحلّ المشكلة أيضًا؛ إذ ذو الوجه وإنْ كان جامعًا للوجهين المعلوم والمجهول، إلّا أنّ ذا الوجه إذا لاحظناه بلحاظ كونه جامعًا للوجهين، فإنّه معلوم بهذا الشكل ولا يمكن طلبه[٣].

يبدو أنّ المُلّا صدرا قد قَبِل إجابة المحقّق الطوسي، لكن يبدو أنّه كان يرى أنّ هذه الإجابة رغم صحتها، لا تفتح بوضوح العقدة العمياء لمشكلة الفخر الرازي؛ ولذلك نرى أنّ المُلّا صدرا يعطي إجابةً أُخرى يمكن عدّها تفسيرًا دقيقًا لإجابة

١. الطوسي، محمد بن محمد، تلخيص المحصل، ص٧.

٢. الشيرازى، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق،ص١٦١ـ١٦٢.

٣. تعليقات، ص١٦١.

المحقّق الطوسي. يبدو أنّ استدلال الفخر الرازي هو أنّ وجه الشيء هو الذي يكون معلومًا من ذلك الشيء، بينما ذو الوجه لا يكون معلومًا لنا حقيقة؛ لذلك لا يمكن السؤال عن ذي الوجه. تشير إجابة المُلّا صدرا إلى هذه النقطة. فهو يميّز بين (تصور وجه الشيء)، و(تصوّر الشيء بوجهٍ). إنْ كان وجه الشيء معلومًا أو مجهولًا لا يمكن السؤال عنه، لكن يمكن السؤال عن الشيء المعلوم وجهه؛ إذ ليس السؤال عن وجه الشيء، بل السؤال إنّما هو عن الشيء نفسه أو ذي الوجه. الشيء نفسه وإنْ لم يكن معلومًا بالذات، لكنّه معلومٌ بالعرض. يقول المُلّا صدرا في شرح هذا الأمر: وجه الشيء المعلوم تارةً يكون موضوعًا للقضية الطبيعية، وتارةً أخرى موضوعًا للقضية المتعارفة. إنْ كان موضوعًا للقضية الطبيعية، فلا يكون ذو الوجه مطلوبًا حتى يتبدّل معلومًا. على سبيل المثال: الشيء الذى يكون معلومًا من جهة الكاتبية، وجعلنا هذا الوجه مشيرًا إلى القضية الطبيعية، ونقول: (الكاتب كلّي)، فحينئذٍ يشير الكاتب إلى المفهوم في الذهن، وليس هذا المفهوم مرآةً لأفراد الكاتب الخارجية، ولا يتّحد الكاتب بأفراده في هذا الحكم؛ ولذلك لا يقع في هذه الحالة ذو الوجه مطلوبًا؛ إذ ليس ذو الوجه (وهى مصاديق الكاتب) غير متّحدٍ بوجهه (وهو عنوان الكاتب). لكن إذا جعلنا الكاتب موضوعًا للقضية المتعارفة ونقول: (كلّ كاتبٍ متحرّك الأصابع)، ففي هذه الحالة وإنْ كان المعلوم بالذات الوجه نفسه، إلا أنّ الوجه مرآةٌ للأفراد، ولذلك تكون الأفراد معلومةً بالعرض. ومن ثَمّ، يمكن السؤال عن حقيقة الأفراد؛ إذ اتّحاد الوجه بالأفراد يتيح لنا إمكانية السؤال عن الأفراد؛ لذلك يقع تصوّر الشيء بالوجه مطلوبًا[١].

إنكار اكتساب التصديق

رفض التصديقات يتفرّع على رفض التصوّرات. إنّ منكر العلم، على أساس إنكار القدرة على اكتساب التصوّرات، يستنتج أنّ البشر ليسوا قادرين

١. م. ن، ص٥٣ و ١٦١.

على اكتساب التصديقات أيضًا؛ إذ التصديق إنّما يتحقّق فيما إذا كانت أطرافه (كالموضوع والمحمول مثلًا) حاضرةً ومتصوّرةً في الذهن. حينئذٍ إذا كان طرفا التصديق حاضرين في الذهن، وكان حضورهما كافيًا للتصديق، يضطر الذهن إلى التصديق. لذلك تكون التصديقات النظرية واجبةً فيما إذا حضر طرفاها، وممتنعةً فيما إذا لم يحضرا في الذهن؛ لهذا السبب يدور تحقّق التصديق وعدم تحقّقه مدار تصوّر الطرفين في الذهن. لكن لا يمكن اكتساب التصوّرات. فلا يمكن اكتساب التصديقات النظرية، ولا يقدر الإنسان على اكتساب التصديقات النظرية. ولهذا يكون اكتساب التصديقات النظرية غير ممكنٍ؛ إذ التصديقات النظرية إنّما تكتسب من تأليف التصوّرات النظرية، بينما لا يمكن اكتسابها[١].

يبتني في هذه الشبهة رفض اكتساب التصدقات النظرية على رفض اكتساب التصديق النظري كما أنّ رفض اكتساب التصديق النظري يبتني على رفض اكتساب التصوّر البديهي. إنّ المُلّا صدرا بالنسبة إلى إمكانية اكتساب التصديق وقدرة البشر على اكتساب التصديق الضروري والنظري، يرفض توقّف اكتسابهما على مقدورية اكتساب التصوّرات. من وجهة نظر المُلّا صدرا سواء كان اكتساب التصوّرات مقدورًا للإنسان أم غير مقدورٍ له، فإنّ التصديق مقدورٌ للإنسان؛ إذ الإدراك التصوري يغاير الإدراك التصديقي؛ لذلك لا يكفي مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما حتى يتحقّق التصديق النظري؛ إذ لا تنافي بداهةُ التصديق تأخّرَ التصديق عن تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية؛ إذ ربما يحتاج التصديق إلى القصد النفساني والإخطار القلبي. مضافًا إلى أنّ التصديق إنّما يحصل بعد اجتماع التصوّرات والنسبة بينها، وحينئذٍ يحصل التصديق؛ لذلك حتى لو كانت التصوّرات غير مقدورةٍ بشكلٍ منفصل، فإنّ اجتماعها أمرٌ مقدورٌ.

١. م. ن، ص٥٢ ـ٥٣: هذه الشبهة أيضًا للفخر الرازي؛ يقول المُلّا صدرا: « لصاحب الملخّص شبهةٌ قويةٌ في اكتساب التصوّرات، حللنا عقدتها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى» (الحكمة المتعالية، ج٣، ص٤٩٢(

بناءً على ذلك، من خلال عدّ التصوّرات غير مقدورة، لا يمكن استنتاج أنّ التصديقات البديهية غير مقدورة. من هنا، يتضح أنّ التصديقات النظرية التي تصير معلومة من خلال تركيب التصديقات المعلومة ممكنة، لأنّ جمع مثل هذه التصديقات أمرٌ ممكنٌ[١].

إنكار المجهولات النظرية

كما قيل من قبل، فإنّ تقسيم العلم إلى النظري والضروري هو أحد الافتراضات المسبقة لعلم المنطق. إذا نفى أحدٌ المجهولات النظرية، ففي رأيه جميع علوم الإنسان ستكون بديهية، وفي هذه الحالة، لن يكون لعلم المنطق مكانٌ في العلوم البديهية. الآن يثار شكٌّ في أنّ النظر والفكر الذي هو أساس اكتشاف المجهولات، هل هو ضروريّ وبديهي في حد ذاته أم إنّه نظري؟ إنْ كان بديهيًا، فيجب مشاركة الجميع فيه، بينما ليس كذلك، وإنْ كان نظريًا، فيجب إثبات جنس العلم النظري من خلال فردٍ من أفراده، بمعنى أنّه يجب أنْ نُثبت من خلال استدلالٍ خاصٍ أنّ العلم النظري موجود، بينما الذى ينكر العلم النظري ينكر كلّ فردٍ منه، ولايمكن إثبات العلم النظري من خلال فردٍ منه؛ لأنّه من قبيل إثبات الشيء من خلال نفسه، وهذا يستلزم التناقض؛ لأنّه مجهولٌ من جهةٍ ومعلومٌ من جهةٍ أخرى، وبالتالى يُثبت نفسه.

يقول المُلّا صدرا ردًا على هذا الشك: إنّنا نفترض أنّ جنس العلم النظري هو من سنخ العلوم النظرية، ولكنّه لا يستلزم المحالات المذكورة؛ لأنّ دعوى أنّ (الفكر والنظر نظريٌ ومفيدٌ للمطلوب) هو تصديقٌ وليس بتصوّرٍ. ولذلك لكي نُثبته نحتاج إلى حدّ وسطٍ. ليس جنس العلم النظري كتصوّرٍ مجهولًا حتى يكون جميع أفراده مجهولة. لو افترضنا أنّ جنس العلم تصورٌ فلا يمكن إثباته من خلال ذاته، بل من خلال لوازم وأعراضه؛ لإنّ إثبات الملزومات من خلال اللوازم لا يستلزم التناقض[٢].

١. تعليقات، ص٥٣؛ تفسير القرآن الكريم، ج٢، ص٧٤ ـ ٧٦.
٢. تفسير القرآن الكريم، ج٢، ص٧٢.

مكانة المنطق في علم اللاهوت

المنطق هو أداة العلوم، وخاصّة أداة العلوم العقلية، بما في ذلك علم اللاهوت العقلي. يرى بعضهم أنّ المنطق لا دور له في علم اللاهوت. وقد قدّموا دليلين على دعواهم هذه:

الأول: حقيقة الله لا يمكن تصوّرها؛ لذلك لا يمكن إثبات ذاته وصفاته؛ إذ إثبات الشيء والتصديق بوجوده يتوقفان على تصوّر ذلك الشىء، بينما الله الذى هو موضوع علم اللاهوت، لا يمكن تصوّره؛ لذلك لا يمكن إثبات وجوده وصفاته. ومن ثَمَّ، فإنّ المنطق الذي هو بيان قواعد الإثبات، لا دور له في علم اللاهوت.

الثاني: كلّ واحدٍ منا هو أقرب شيءٍ إلينا، والأشياء الخارجية بعيدةٌ عنا. والله أبعد شيء عنا؛ لأنّ له أقل المسانخة معنا. لذلك لا يمكن أنْ نعرف الله تعالى من خلال النظر؛ لأنّنا غير قادرين على معرفة أنفسنا - أي أقرب الأشياء إلينا - فكيف يمكننا معرفة الأشياء الأبعد.

يرد المُلّا صدرا على الحجّة الأولى بأنّه على الرغم من أنّ حقيقة الله لا يمكن أنْ يعرفها البشر، إلا إنّ هذه الحقيقة يمكن أنْ نعرفها من خلال لوازمها الخاصّة بها مثل كونها واجبة الوجود، وكونها بدايةً لسلسلة الممكنات ونحوهما. لذلك، يمكن معرفة الله بالنظر إلى الممكنات. وبسبب هذا، يمكن الحكم على أنّ لله مثل هذه الصفات. ويرد على الحجّة الثانية بأنّ اشتغال النفس بالبدن يُسبِّب أنْ نغفل عن أنفسنا. إذا كنّا غافلين عن كلّ شيءٍ سوى أنفسنا، فيمكننا أنْ نلجأ إليه ونخرج من الغفلة والإهمال. لكن في إهمال المرء نفسه، لا يمكن الخروج منه بسهولة؛ لأنّه في هذه الحالة إلى أيّ شيء نُقبِل حتى نتخلص من الإهمال؟[١].

١. م. ن، ص٧٣ ـ ٧٤.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن البهريز، حدود المنطق لابن بهريز، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، طهران، جمعية الفلسفة الإيرانية، ١٣٥٧.

٢. ابن الحزم، التقريب لحد المنطق، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣،

٣. ابـن المقفّـع، المنطـق لابـن المقفـع، تصحيـح محمـد تقـى دانـش پـژوه، طهـران، جمعيـة الفلسـفة الإيرانيـة، ١٣٥٧.

٤. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع الشرح، بلا مكان، مكتب نشر الكتاب، ١٤٠٣.

٥. ـــــــــــــــ، الشفاء، تحقيق سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ. ق.

٦. ـــــــــــــــ، النجاة في المنطق والإلهيات، دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ.

٧. ـــــــــــــــ، منطق المشرقيين، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

٨. ابن كمونة، الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، ١٤٠٢ق.

٩. الأبهري، أثير الدين، تنزيل الأفكارفي تعديل الأسرار، المنطق و مباحث الألفاظ، بمساعدة مهدى المحقق وتوشى هيكو ايزوتسو، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٠.

١٠. الأرمـوي، أبـو بكـر، بيـان الحـق ولسـان الصـدق، أطروحـة جامعـة طهـران، تصحيـح غـلام رضـا الذكيـاني.

١١. البغدادي، المعتبر، أصفهان، منشورات جامعة أصفهان، ١٣٧٣.

١٢. بهمنيـار ابـن مرزبـان، التحصيـل، تحقيـق مرتضـى المطهـري، طهـران، منشـورات جامعـة طهـران، ١٢٦٧..

١٣. الحِلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف ، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.ق.

١٤. ـــــــــــــــ، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، قم، مركز نشر مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٩.

١٥. الخونجي، أفضل الدين محمد، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، أطروحة في جامعة طهران، تصحيح حسين الإبراهيمي.

١٦. دبيران الكاتبى، الشمسية، القواعد الجلية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢.

١٧. الرازي، فخر الدين، منطق الملخّص، تحقيق: أحد فرامرز القراملكي وآدينه اصغرى نژاد، طهران، منشورات الإمام الصادقعليه السلام، ١٣٨١.

١٨. الرازي، قطب الدين، شرح المطالع، قم: منشورات كتبى نجفى، (بلا تأريخ).

١٩. السهروردي، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، تصحيح: هنرى كربن، معهد الدراسات والبحوث الثقافية ، ط٢، طهران، ١٣٧٢.

٢٠. ـــــــــــــــ، المشارع والمطارحات، تصحيح مقصود محمدي واشرف عالي پور، جامعة آزاد الإسلامية (فرع كرج)، ١٣٨٥.

٢١. الشيرازى، صدر الدين محمد، شرح وتعليق بر الهيات شفا، تصحيح: نجفقلى حبيبى، طهران، منشورات مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، ١٣٨٢.

٢٢. ـــــــــــــــ، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوى، طهران، معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٣٦٣ .

٢٣. ـــــــــــــــ، التنقيح، تصحيح: غلام رضا ياسي پور، طهران، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، ١٣٧٨.

٢٤. ـــــــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار التراث العربي، ١٩٨١.

٢٥. ـــــــــــــــ، تفسير القرآن الكريم، قم، منشورات بيدار، ١٣٦٤.

٢٦. ـــــــــــــــ، رسالة التصوّر والتصديق، في: الجوهر النضيد، قم، منشورات بيدار، ١٣٦٣.

٢٧. ـــــــــــــــ، شرح الهداية الأثيرية، الطباعة الحجرية، (بلا مكان)، (بلا عنوان)، (بلا تأريخ).

٢٨. الشيرازى، قطب الدين، درة التاج، تحقيق: سيد محمد المشكوة، طهران، منشورات الحكمة، ١٣٦٩.

٢٩. ـــــــــــــــــ، شرح حكمة الإشراق، قم، منشورات بيدار، (بلا تأريخ).

٣٠. الطوسي نصير الدين ، محمد بن حسن ، أساس الاقتباس، تحقيق مدرس الرضوي، ط ٤، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٦٧.

٣١. ـــــــــــــــــ، منطق التجريد، الجوهر النضيد، قم: منشورات بيدار، ١٣٦٣.

٣٢. ـــــــــــــــــ، تلخيص المحصّل، ط٢، دار الاضواء، ١٤٠٥.

٣٣. الغزالى، أبو حامد، القسطاس المستقيم، ط٣، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١م.

٣٤. ـــــــــــــــــ، معيار العلم في المنطق، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠ هـ. ق.

٣٥. الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة آنجلو المصرية، ١٩٦٨.

٣٦. ـــــــــــــــــ، المنطقيات، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٨.

٣٧. الفخر الرازي، شرح عيون الحكمة، موسسة الصادق للطباعة النشر، إيران، طهران، ١٣٧٣، هـ.ش.

٣٨. القطب الرازي، شرح المطالع، قم، منشورات الكتبى النجفى، (بلا تأريخ).

٣٩. اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق إبراهيم الديباجي، طهران، مؤسسة منشورات أمير كبير، ١٣٦٤.

٤٠. المظفر، محمد رضا، المنطق، ط٣، مطبعة النعمان، ١٣٨٨.

٤١. المولى عبد الله، الحاشية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥.

موقع القضية الطبيعية
من منظار الملا عبد الله اليزدي[1]

د. محمد حسين ايراندوست[2]

مُلخّص البحث

من المعروف أنّ (القضية الطبيعية) هي إحدى الأقسام الأربعة للقضية الحملية بلحاظ الموضوع. صدور الحكم في القضية الطبيعية هو على وجهٍ لا يصح تقدير رجوع الحكم إلى الأفراد. يطلق المناطقة على هذه القضية مصطلح (القضية الطبيعية)؛ لأنّ الحكم فيها على الطبيعة نفسها من حيث الكلية. طُرحت ثلاثة آراء عن القضية الطبيعية. نتناول في هذا المقال الرأيين الأوليين وعنوانهما (القضية المهملة)، و(القضية الشخصية) تحت عنوان (التحويل)، والرأي الثالث الذي يقول باعتبار مستقل للقضية الطبيعية، ويجعلها قسيم الشخصية والمهملة يطلق عليه (عدم التحويل).

يشرح المقال الرأيين المذكورين: التحويل وعدم التحويل، ثم يتناول موقع القضية الطبيعية من منظار المُلّا عبد الله اليزدي الفيلسوف والمنطق صاحب الحاشية على تهذيب المنطق (م ٩٨١هـ)، ثم يجيب عن السؤالين: ما هو معيار تقسيم القضايا الحملية: هل هو التقسيم الرباعي للمتأخّرين، أو التقسيم الثلاثي للمتقدّمين؟ ما هو الوجه المشترك للمَقْسم وكذلك مَقْسم القضية الطبيعية؟

---

١. ترجمة: حسين صافي

٢. أستاذٌ مساعد، متخصّصٌ في علم الكلام في الجامعة الإسلامية الحرة / قم .

عرض المشكلة

لم يعد البحث في القضايا الطبيعية للمنطق في وقتنا الحاضر مسألةً ذات أهميةٍ في العلوم العقلية، واقتصر تداول هذه القضايا في نطاق المسائل المقرّرة في المناهج الدراسية لعلم المنطق، لكنّه في الماضي كان من بين المسائل المهمّة بالغة التعقيد. في المدّة التي سبقت الفيلسوف الشهير ابن سينا كانت القضايا الحملية تنقسم إلى قسمين: مهملة ومحصورة، ومعيار هذا التقسيم كان كمّ الأفراد موضوع القضية. ثم طُرح التقسيم الثلاثي (القضايا الشخصية، والمهملة، والمحصورة). وهو التقسيم الذي اعتمده ابن سينا، في الغالب، في مصنّفاته. وكان يصنّف القضايا الطبيعية ضمن القضايا المهملة. يبدو أنّ القضايا الطبيعية كانت سائدةً ومطروحةً في عصر ابن سينا، بيد أنّ تحوّل القضية الحملية من التقسيم المثلّث إلى المربّع (الشخصية، والطبيعية، والمهملة، والمحصورة) حدث في أواسط القرن السابع، ومنذ ذلك الوقت جرى تثبيت هذه الأقسام الأربعة.

دوّن عبد الله بن شهاب الدين اليزدي (م ٩٨١هـ)، حاشيته على كتاب (تهذيب المنطق و الكلام) لسعد الدين التفتازاني، وهو في عين إيجازه واختصاره كان يعدّ من النصوص المعتبرة في النظام التعليمي القديم في الحوزات العلمية، وقد دوّنت عليه شروح وحواشي كثيرة[١]. وكان كتاب حاشية المُلّا عبد الله اليزدي من المناهج الدراسية المهمّة وبنحوٍ خاصّ في الحوزات العلمية في إيران وشبه القارة الهندية[٢].

يسعى المقال إلى شرح موقع القضية الطبيعية من منظار المُلّا عبد الله

١. بجنوردي وآخرون؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ١٥، ص ٦٧٠.

٢. م. ن.

اليزدي، في الفصل الأول يتناول المسار التاريخي للقضية الطبيعية في المصادر المنطقية، ثم يشرح بالبحث والتحليل نظريتَي التحويل وعدم التحويل للقضية الطبيعية من وجهة نظر المُلّا عبد الله اليزدي.

المسار التاريخي للقضيّة الطبيعيّة

يعود تاريخ القضايا الحملية وتقسيماتها إلى أرسطو عندما قسّمها إلى مهملةٍ ومحصورة[١]. ولا ذكر للقضايا الطبيعية في هذا التقسيم. ونجد في مصنّفات ابن سينا بعض القضايا الحملية من قبيل (الإنسان نوعٌ) لكنّه يصنّفها في خانة القضايا المهملة إلى جانب (الإنسان ضاحك). في النهج الثالث من الإشارات يعقد فصلًا مستقلًا تحت عنوان (القضايا الشخصية، والمهملة، والمحصورة)، ولا شيء عن القضايا الطبيعية، عدا ذكره لتلك الأقسام الثلاثة التقليدية[٢].

وعلى نهجه سار شرّاح كتبه، أعني، حتى رجال من أمثال الخواجه نصير الدين الطوسي والفخر الرازي عدّوا القضية الطبيعية قضيةً مهملةً وليست قضيةً مستقلة. ففي شرحه للنهج الثالث يتبع الخواجه الطوسي خُطى المؤلّف في تقسيمه الثلاثي التقليدي، ويصرّح بوضوح أنّ ما يعتقده المتأخّرون في القضية الطبيعية إنّما هي قضيةٌ مهملة، ويضيف أنّ موضوع القضية المهملة طبيعة شيءٌ من حيث هي. بحسب اعتقاد الخواجة إنّ طبيعة الشيء لا كلية ولا جزئية ولا عامّة ولا خاصّة ولا كثيرة ولا واحدة؛ لذا ينبغي إضافة لاحقة أو قرينة إلى طبيعة موضوع القضية لتصل إلى إحدى حالات التخصيص. والحال، إذا كانت طبيعة الشيء من حيث هي موضوعًا فستكون القضية (مهملة)[٣].

١. ارسطو، المنطق، ص ١٣٩.

٢. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الاشارات و التنبيهات، ص ١٥.

٣. الطوسي، الخواجه نصير الدين، اساس الاقتباس، ج ١، ص ١٢٠.

قبل الخواجه الطوسي، صرّح عمر بن سهلان الساوي (م ٥٤٠هـ) أيضًا بأنّ هذه القضايا مهملة. فقد خصّص عنوان الفصل الثالث من المقالة الثالثة من كتابه (المنطق) لأقسام القضايا الحملية الثلاثة، عادًّا القضايا الطبيعية، دون ذكر الاسم، قضايا مهملة[1].

وقطب الدين الرازي (م ٧٦٦هـ) في (المحاكمات) على شرح الخواجة الطوسي يؤيّده في اعتقاده أنّ القضية الطبيعية هي القضية المهملة نفسها، ويذكر التقسيم الثلاثي التقليدي للقضايا الحملية وأنّ المَقْسم هو طبيعة الشيء[2]، لكنّه في (شرح المطالع) بعد أنْ يطرح آراء المناطقة، يوجّه نقده إلى الرأي القائل بأنّ الطبيعية هي المهملة، ليقول في نهاية المطاف بالتقسيم الرباعي بدلًا من التقسيم الثلاثي التقليدي: «والأولى أنْ يربّع القسمة ويقال موضوع القضيّة إنْ كان جزئيًا حقيقيًّا فهي المخصوصة، وإنْ كان كليًّا، فالحكم إنْ كان على ما صدق عليه فهي المحصورة أو المهملة، وإلّا يكون الحكم على نفس طبيعة الكلي»[3].

وبناء على هذا، نلاحظ بأنّ القضية الطبيعية لم تستقلّ بوضعها حتى أواخر القرن السادس الهجري، وكانت، في الأغلب، في فهرس القضايا المهملة، ونادرًا ما كانت تُحسب على القضايا الشخصية، ويبدو أنّه بدأ طرح القضية الطبيعية كمسألةٍ منطقيةٍ منذ القرن السابع الهجري، فقبل ذلك كانت القضايا من قبيل (الإنسانُ نوعٌ)، و(الحيوانُ جنسٌ)، مهملةً في الغالب.

---

١. الساوي، عمربن سهلان، البصائر النصيريه، ص ١٧٣.

٢. الطوسي، الخواجه نصير الدين، أساس الاقتباس، ج ١، ص ١١٩.

٣. الرازي، قطب الدين، اللوامع الأسرار فى شرح مطالع الانوار، ص ١٢١.

نظريتا تحويل وعدم تحويل القضية الطبيعية

لا تعطي نظرية التحويل القضية الطبيعية موقعًا مستقلًا، بل تحيلها على إحدى القضايا المهملة أو الشخصية؛ لأنّهم لم يقفوا على أهمية هذه القضية ووجودها، أو لم يعتقدوا بأنّ القضية الطبيعية معتبرةً ومفيدة، أو ربما لم يجدوا فرقًا بين الطبيعية والمهملة. ابتداء من عصر ابن سينا فما بعد بدأنا نشهد ظهور عباراتٍ في كتب المنطق تحمل دلالة تحويل الطبيعية على المهملة. طبعًا، رأي ابن سينا ينسجم تمامًا مع تحويل الطبيعية، لكنّه في بعض أقواله يعبّر عن الطبيعية نفسها بالمهملة وفي أقوالٍ أخرى يحيل عبارات الطبيعية على الشخصية. ففي الإشارة الرابعة من النهج الثالث من كتاب الإشارات يعقد فصلًا مستقلًا بعنوان (إشارة إلى حكم المهمل)، يوضّح فيه أنّ موضوع القضية المهملة طبيعة الشيء: «إنّ المهمل ليس يوجب التعميم؛ لأنّه إنّما يذكر فيه طبيعة»[1]. يعتقد ابن سينا أنّ طبيعة الشيء ليست عامةً ولا خاصّة، وليست كليةً ولا جزئية، لكن لها صلاحية أنْ تُلحظ في موضوع القضية بصورةٍ كليةٍ أو جزئية، عامةٍ أو خاصّة. أمّا في المهملة فقد لوحظت طبيعة الشيء بصورةٍ بسيطةٍ ومن حيث هي دون قرينةٍ أو لواحق؛ لذا، فلا كلية ولا جزئية. يقول ابن سينا: «اعلم أنّ المهمل ليس يوجب التعميم، لأنّه إمّا أنْ تذكر فيه طبيعة تصلح أنْ تُؤخذ كليةً، وتصلح أنْ تُؤخذ جزئيّةً، فأخذها الساذج بلا قرينةٍ كلية، وتصلح أنْ تُؤخذ جزئيّةً، فأخذها الساذج بلا قرينة، ممّا لا يوجب أنْ يجعلها كلية. ولو كان ذلك يقضي عليها بالكلية والعموم، لكانت طبيعة الإنسان تقتضي أنْ تكون عامةً فما دام الشخص يكون إنسانا، لكنّها لما كانت: تصلح أنْ تؤخذ كلية، وهناك تصدق جزئية أيضًا، فإنّ المحمول على الكل محمولٌ على البعض، وكذلك المسلوب. وتصلح أنْ تُؤخذ جزئيةً.

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الاشارات و التنبيهات، ج ١، ص ١٢٠.

ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئيًا. فالمهملة في قوة الجزئية، وكون القضية جزئية الصدق تصريحًا لا يمنع أنْ تكون مع ذلك كلية الصدق. فليس إذا حُكم على البعض بحكم، وجب من ذلك أنْ يكون الباقي بالخلاف. فالمهمل، وإنْ كان بصريحه في قوة الجزئي، فلا مانع أنْ يصدق كليًا»[1].

دفعت هذه العبارات الشارح الفاضل الخواجه نصير الدين الطوسي أنْ يعدّ صراحةً قضايا مثل (الإنسان نوع)، و(الإنسان عام) مهملة[2].

لكن بعض أنصار نظرية التحويل يدرجون القضية الطبيعية في فهرس الشخصية، ويحتجّون لذلك بقولٍ لابن سينا. مثلًا قطب الدين الشيرازي (٧١١-٦٣٤هـ) لم يكن يفرد مكانًا مستقلًا للقضية الطبيعية، وفي شرحه لـ(حكمة الإشراق) للسهروردي لا يذكر شيئًا عن الطبيعية كما فعل المؤلّف، ويدرج الطبيعية في كتابه (درة التاج) في زمرة القضايا الشخصية، وعلى غرار المناطقة السابقين يعقد فصلًا مستقلًا تحت عنوان (في الخصوص والحصر وإهمال القضايا)، ويدافع عن التقسيم الثلاثي التقليدي، طبعًا مع علمه واطلاعه بالتربيع، لكنّه لا يستحسنه، فيقول: «إذن، التقسيم ثلاثي، وأنّ التربيع كما قال به البعض غير مستحسن، لأنّه مخلّ بالحصر»[3]، علاوةً على ذلك، فإنّ قطب الدين الشيرازي ينقل رأي ابن سينا في الإشارات والتنبيهات بأنّ الطبيعية هي المهملة، ويقول لكنّه في (الشفاء) يذكر بأنّ الطبيعية هي الشخصية[4]، ثم بعد ذلك يعمل الشيرازي على التوفيق بين رأيي ابن سينا في الإشارات والشفاء فيتناهى إلى ذهنه أنّ الطبيعية هي نفسها الشخصية،

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

٢. م. ن، ص ١٢١.

٣. الشيرازي، قطب الدين، درة التاج لغرة الدباج، ص ٣٤٩.

٤. م. ن، ص ٣٥٠.

فيقول: «يمكن التوفيق بين الشفاء والإشارات بالقول: صحيح أنّه صرّح في الشفاء أنّ (الإنسان نوع) شخصيةٌ وليست مهملة، لكنّه لم يصرّح في الإشارات أنّها مهملةٌ وليست شخصية»، وبالتالي يبيّن رأيه الدقيق المتمثّل في تحويل الطبيعية إلى شخصية بالقول: «أمّا إذا كان الغرض من ذلك تعيين الطبيعة بواسطة لحوق المعنى العام بها، فلا حاجة؛ لأنّه موضوع الشخصية لا المهملة، وهذه من الدقائق».

جاء بعد ابن سينا مناطقة مثل الفخر الرازي التزموا بنظرية التحويل، وعدّوا صراحةً القضية الطبيعية جزءًا من المهملة. وفي مبحث القياس في شرحه (الإشارات) لابن سينا يشير إلى الإشكال المشهور المطروح في قياس الشكل الأوّل أنّنا إذا بطريق الشكل الأول قلنا: (الإنسان حيوان)، و(الحيوان جنس) لا بد أن نستنتج بأنّ (الإنسان حيوان)، و(الحيوان جنس) نتيجة كاذبة. ثم ينقل عدّة أجوبةٍ لابن سينا والآخرين ويقول في الختام: «هيهنا جواب أظهر منه و هو أنّا إذا قلنا: الإنسان حيوان؛ فإن قلنا: الحيوان جنس؛ كانت الكبرى مهملة فكانت جزئيّة فلاتنتج»[1]. إذًا، تأدّى من تحويل الطبيعية أنّ رجلًا مثل الفخر الرازي اعتقد، شأنه شأن سائر المناطقة المتقدمين، بالأقسام الثلاثة للقضايا الحملية، ولم يذكر شيئًا عن الطبيعية.

رأي شيخ الإشراق أيضًا يمكن عدّه منسجمًا مع الرأي القائل بتحويل الطبيعية إلى المهملة؛ ففي (منطق التلويحات) يستعين بمثال الطبيعية عند تحليله للقضية المهملة ويقول الألف واللام (أل) أحيانًا تشير إلى حقيقةٍ ذهنيةٍ مثل (الإنسان نوع)، ويشرح سبب ذلك بالقول أنّ (أل) في (الإنسان نوع)، تشير إلى الحقيقة الموجودة في الذهن لا إلى الشمول، وهو ما يفسّر

١. الفخر الرازي، شرح الإشارات، ج ١، ص ٢٨٧.

تعذّر الاستعاضة عن (أل) بكلمة (كلّ)[١].

وردَ اسمُ الخواجه الطوسي (٥٩٨-٦٧٢هـ) في زمرة القائلين بنظرية التحويل. ففي شرحه للإشارات يتحدّث بصراحةٍ أكبر قياسًا بسائر مصنّفاته عن مسألة تحويل الطبيعية إلى المهملة. ونهجه في ذلك هو كلّ ما قاله المتأخّرون حول الطبيعية عزاه الخواجه إلى المهملة: «إنّا نعني بكلّ ج في (كل ج ب)، كلّ ما يقال له (ج)، ويوصف بـ(ج)، لا ما هو طبيعة (ج) نفسها كما في المهملات؛ وذلك لأنّ لفظ كُلّ لا يضاف إليها هناك»[٢].

تشير عبارة (لا ما هو طبيعة (ج) نفسها كما فى المهملات) إلى أنّ المهملة باعتقاد الخواجه قضيةٌ موضوعها طبيعة الشيء لا كلّ أفراد الموضوع، ولا الأفراد المتّصفين بالموضوع. ويقول بشكلٍ واضحٍ وشفّافٍ في مواضع أخرى من شرح الإشارات: «أقول: الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة»[٣]. وهو التعريف الذي ذكره المتأخّرون على الطبيعية، أي القضية التي موضوعها طبيعة الشيء من حيث هي. وفي موضع آخر من هذا الكتاب يبني تقسيمه الثنائي على محور طبيعة الشيء ويجعل مَقْسم جميع الأقسام الثلاثة للحملية (طبيعة الشيء)، ويقول إنّ طبيعة الشيء إمّا من حيث هي موضوع الحملية وإمّا لا. فتُسمّى الحالة الأولى المهملة والثانية المحصورة والشخصية: «فَلا تخلو تلك الطَبائع إما أنْ يحكم عَليها من حَيث هي أو يحكم عليها مع لاحق... يحصل من الأوّل قضية مهملة»[٤]. ويتابع هذه العبارات فيعدّ المثالين (الإنسان نوع)، و(الإنسان عام) مهملين.

١. السهروردي، شهاب الدين، منطق التلويحات، ص ٢١.

٢. الطوسي، الخواجه نصير الدين، أساس الاقتباس، ج ١، ص ١٦٢.

٣. م. ن؛ ج ١، ص ١٢١.

٤. م. ن؛ ص ١١٧.

طبعًا نتيجة لهذه الرؤية يذكر في كتابه (أساس الاقتباس) الأقسام الثلاثة التقليدية (الشخصية، المهملة، المحصورة)، ولا أثر للطبيعية في هذا المصنَّف المنطقي[١].

ويقينًا، لا يمكن أنْ نحتمل أنّ الخواجه الطوسي كان غافلًا عن عدّ القضية الطبيعية قضيةً مستقلةً في نظرية عدم التحويل؛ لأنّه كان مطلعًا تمامًا على آراء بعض الأشخاص مثل أثير الدين الأبهري (٥٩٧-٦٦٤هـ) أحد المعتقدين بنظرية عدم التحويل، وأحيانًا كان يشير إلى اكتشافاته، لكنّه لم يتناول نظرية عدم التحويل بالنقد، ولم يؤيّد رأيه، وبالنسبة لتقسيم الحمليات اختار التقسيم الثلاثي التقليدي.

عمر بن سهلان هو الشخص الوحيد الذي كان يعتقد بنظرية التحويل، وأنّ القضية الطبيعية مهملة لكنّه في تقسيم الحمليات كان يقول بالتقسيم المربّع بدلًا من التقسيم المثلّث. يقول عمر بن سهلان: «فالقضايا الحملية هي هذه الأربع مخصوصة، ومهملة، ومحصورة كلية، ومحصورة جزئية»[٢]. مشكلة هذا التقسيم لحاظ قسم القسيم بدلًا من القسيم. إذا تجاوزنا المناطقة المتقدّمين، فحتى بعض المتأخّرين يؤكّد على نظرية تحويل الطبيعية إلى المهملة، وقد كتب رسالةً مستقلةً في إثبات وحدة المهملة والطبيعية[٣].

بيد أنّ جذور نظرية عدم التحويل تعود إلى أوائل القرن السابع الهجري، عندما وجّه أَفْضَلُ الدّين الخونَجي (٥٩٠-٦٤٦هـ) نقدًا إلى نظرية التحويل وطرح نظرية عدم تحويلَ الطبيعية إلى مهملةٍ بالاستناد إلى كتاب (الشفاء)

١. م. ن؛ ص ٧٤.
٢. الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية، ص ١٧٣.
٣. جلوه، أبو الحسن، المهملة هى الطبيعية، ص ١٢١.

لابن سينا، ومثال (الإنسان نوع)، ورفض عدّها مهملة. في ضوء تدوين كتاب (كشف الأسرار عن غوامض الأفكار) يمكن القول أنّ الخونجي هو أوّل منطقي منتقدٌ لنظرية التحويل جعل للطبيعية موقعًا مستقلًا[١]، وسار على نهجه معاصروه، وتبنّوا نظرية عدم التحويل. مثلًا يرى أثير الدين الأبهري (٥٩٧-٦٦٤هـ) في كتابه (كشف الحقائق) أنّ قضايا مثل (الإنسان نوع) طبيعية. أو نجم الدين الكاتبي (٦١٧-٦٧٥هـ) تلميذ الأبهري وشارحه، الذي يعتقد بعقيدة أستاذه في عدم التحويل، حيث يقول في بعض مصنّفاته أنّ القضية الطبيعية معتبرة، ويطرح التقسيم المربّع. وكذلك سعد الدين التفتازاني (٧٢٢-٧٩٤ هـ) يقول بالتقسيم المربّع في رسالته (تهذيب المنطق والكلام)[٢] ، ومحشّي هذا الكتاب المُلّا عبد الله اليزدي أيضًا يعتقد بالنظرية نفسها. على أيّ حال، فنظرية التقسيم المربّع قد ترسّخت في أوساط معظم المتأخّرين مثل ميرداماد، وصدر الدين الشيرازي، والحكيم السبزواري.

موقع القضية الطبيعية من منظار المُلّا عبد الله

كان المُلّا عبد الله اليزدي جامع المعقول والمنقول، وقد درس العلوم العقلية على المُلّا جمال الدين محمود تلميذ العلّامة الدواني. كتب حاشيةً على رسالة التفتازاني الشهيرة (تهذيب المنطق والكلام)، وكانت تدرّس في الحوزات العلمية الشيعية في إيران وشبه القارة الدينية كإحدى المناهج الدراسية المهمة[٣]، كما دوّنت حواشٍ عديدة على حاشية المُلّا عبد الله، منها، مثلًا، حاشية عبد الرزاق اللاهيجي، وحاشية الميرزا محمد على قراجه داغى، وحاشية المُلّا نظر علي الجيلاني وحاشية الميرزا علي رضا تجلي.

١. قراملكى، احد فرامرز، از طبيعيه تا محمول درجه دو، ص ٤١.

٢. التفتازاني، سعد الدين، تهذيب المنطق والكلام، ص ٨.

٣. بجنوردي وآخرون؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامى؛ ج ١٥، ص ٦٧٠.

في هذا الكتاب يقف المُلّا عبد الله إلى جانب الملتزمين بنظرية عدم التحويل. ويفرد للقضية الطبيعية موقعًا مستقلًا، وفي تقسيمه المنطقي الثنائي يعدّ الطبيعية قضية الحكم فيها هو على طبق (حقيقة الكلي): «أنْ يَكونَ الحكم على نَفس حقيقة هذا الكلي». والمقصود من (هذا الكلي) الكلي المذكور في المرحلة الأولى من تقسيم الثنائية في مقابل الجزئي الحقيقي: «الموضوع إمّا جزئي حقيقي كقولنا: (هذا إنسان) أو كلي». وبناء عليه فإنّ (هذا الكلي) هو الشيء الذي يقابل الجزئي الحقيقي، والمفهوم الذي يصدق على الكثيرين. وهو أعم من أنْ يكون ماهية وطبيعة كلية (مثل الإنسان، الشجر و..)، أو مفهومًا كليًا (مثل الإمكان، الامتناع و...). وكذلك أعم من أنْ يكون كليًا منطقيًا أو كليًا فلسفيًا أو كليًا طبيعيًا.

إذًا، نستنتج من هذا الجزء من عبارة المرحوم المُلّا عبد الله أنّ الحكم على كلّ مفهومٍ في القضية الطبيعية، وفقًا لنظرية عدم التحويل، هو حكمٌ عامٌّ وكلي، وعلى الرغم من وجود مصاديق له، فإنّ حيثيته المفهومية أُخذت بالاعتبار وليس حيثية صدقه. لهذا، فإنّ ما يذكره في مقابل موضوع الطبيعية في المرحلة الثانية من تقسيمه الثنائي هو الأفراد والأشخاص: «الحُكم على نَفس حقيقة هذا الكلي أو على أفراده»

يذكر المُلّا عبد الله القضية الطبيعية كقسمٍ في مقابل قسم آخر، وقسيمها القضية التي تتعلق بالحكم على أفراد الموضوع. وقد حذا المناطقة حذوه تارةً في قسيم الطبيعية، وتارةً أخرى عدّوا قسيمها القضية التي تعيّن كمّ الأفراد. ويذكر المرحوم الميرزا محمد علي في حاشيته على حاشية المُلّا عبد الله هذه النقطة نفسها، قائلًا: «إنّه جعل الطبيعية قسمًا ومقابلًا لمّا حكم فيه على

الأفراد، لا لما بين فيه كميّة الأفراد»[١]، وقسيم الطبيعية من منظار المُلّا عبد الله قضية لم يحمل الحكم فيها على أفراد الموضوع.

ثم ينقل المرحوم الميرزا محمد علي، رأي نجم الدين الكاتبي (٦٧٥-٦١٧هـ) من أنّ قسيم الطبيعية قضيةٌ تعيّن فيها كمّ الأفراد: «وإنْ لم يبيّن فيها كمية الأفراد فإنْ لم يصلح لأنْ يصدق كلية وجزئية سُمّيت طبيعية، وإنْ صلحت لذلك سُمّيت مهملة»، بمعنى أنّ الموضوع إمّا جزئي وشخصي وإمّا كلّي، وفي الحالة الثانية، إمّا يبيّن فيه كمّ الأفراد أو لا يبيّن. فإذا بيّن كمّ الأفراد كان محصورًا، وإذا لم يبيّن كمّ الأفراد في موضوع القضية، حينئذ إمّا أن يكون الموضوع على نحوٍ لا يصلح أنْ تصدق عليه الكلية والجزئية وإمّا يصلح. فتكون الأولى طبيعيةً والثانية مهملة. هذا التقسيم المنقول عن نجم الدين الكاتبي ينطوي على هذه الشائبة وهي أنّ موضوع الطبيعية أيضًا على الأفراد، ولكن لم يبيّن كمّها والحال أنّ هذا أيضًا ليس مقصود الكاتبي.

ويتابع المرحوم المُلّا عبد الله فيقدّم وصفًا أكبر عن موضوع الطبيعية فيستعرض خصائصها قائلًا: «الطبيعية لا يبحث عنها في العلوم أصلًا؛ فإنّ الطبائع الكلّية من حيث نفس مفهومها كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحقّقها في ضمن الأشخاص غير موجودة في الخارج»[٢]. هنا يصف موضوع القضية الطبيعية بنحوٍ أخصّ وأضيق. يمتاز الموضوع في هذه العبارة ببضعة خصائص:

١. موضوع الطبيعية من (الطبائع الكلية). وعليه فليس كلّ مفهومٍ ذهني يشمل معنى (ما يُفهَم). فمن ناحية، الطبائع الكلية غير موجودةٍ في الخارج بالفعل. وعلى قول ابن سينا «ليس يمكن أنْ تكون الطبيعة

---

١. اليزدي، المُلّا عبد الله؛ الحاشيه على تهذيب المنطق، ص ٢٧١.

٢. م. ن.

توجد في الأعيان، وتكون بالفعل كلية»[١]، فوصف الكلية للطبيعة ثابتٌ ما دام متحقّقًا في الذهن؛ لذا، فموضوع الطبيعية ليس وصف الكلية بل موصوفها.

٢. لقد ورد الموضوع، لجهة الحيثية المفهومية، في منظومة القضية؛ ذلك أنّ الطبائع الكلية أيضًا ذات حيثيتين، حيثية مفهومية وأخرى مصداقية، والمقصود هنا الحيثية المفهومية.

٣. موضوع الطبيعية غير موجودٍ في الخارج، لأنّه لم يُلحظ تحقّق الطبائع الكلّية في ضمن الأشخاص في موضوع الطبيعية.

مَقْسم الطبيعيّة

في التقسيم المربّع أو المثلّث، عدّ بعضهم أنّ المقسم هو القضية الحملية بكلّ أركانها (الموضوع، والمحمول، والرابطة)، بينما عدّ بعضٌ آخر المقسم هو موضوع القضية فقط. والمَقْسم عند المرحوم المُلّا عبد الله هو القضية الحملية. في رسالته (تهذيب المنطق) يطلق سعد الدين التفتازاني على المقصد الأول عنوان (التصوّرات)، وعلى المقصد الثاني (التصديقات). في بداية المقصد الثاني يقسّم القضايا الحملية بلحاظ الموضوع، ويعدّ (موضوع القضية) مَقْسم الطبيعية ويقول: «والموضوع إنْ كان مشخصًّا سُمّيت القضية شخصيّةً ومخصوصة، وإنْ كان نفس الحقيقة فطبيعية، وإلّا فإنّ بين كمية أفراده كلًا أو بعضًا فمحصورة كلية أو جزئية، وما به البيان سور و إلّا فمهملة»[٢].

ثمّة مبادئ مطروحة بالنسبة للتقسيم المربّع للتفتازاني:

---

١. ابن سينا؛ الشفا، ص ١١٢.

٢. التفتازاني، سعد الدين، تهذيب المنطق والكلام، ص٨.

المبدأ الأول: مَقْسم هذا التقسيم هو (موضوع القضية) لا جميع أركانها.

المبدأ الثاني: تركيبة التقسيم ثنائية منطقية بصيغة الترديد بين النفي والإثبات[١]، فموضوع القضية إمّا شخصيّ جزئي وإمّا لا. في حال الإثبات (شخصية)، وفي حال النفي يستمر التقسيم فيكون الموضوع إمّا الطبيعة الكلية نفهسا وإمّا لا، في حال الإثبات (طبيعية)، وفي حال النفي يستمر التقسيم فيكون الموضوع إمّا كمّ الأفراد محدّدًا وإمّا لا. في حال الإثبات (محصورة)، وفي حال النفي (مهملة).

المبدأ الثالث: معيار تقسيم الثنائية الأولى، تشخّص موضوع القضية. التشخّص يعني التشخّص الجزئي. أي أنْ يكون شخصًا خاصًّا لا يصدق على كثيرين، مثل الإنسان بشرط شيء، بمعنى، ماهية تتوفّر على جميع شروط فردٍ خاصّ. في هذه الحال، ولّما كان التشخّص يتنافى مع الكلية، فإنّ قسيمه هو الكلّي الذي يستمر التقسيم من ناحية قسيمه.

المبدأ الرابع: معيار تقسيم الثنائية الثانية كمّ الأفراد. إذا كان الكمّ معينًا فالقضية (محصورة) وإلّا فهي (مهملة).

في شرحه لهذه العبارات يؤيّد المرحوم المُلّا عبد الله اليزدي بعضًا من المبادئ الأربعة أعلاه، أعني يؤيّد المبادئ الثانية والثالثة والرابعة دون المبدأ الأول؛ ويقول أنّ مَقْسم هذا التقسيم المربّع هو (القضية الحملية): «هذا تقسيم للقضية الحملية باعتبار الموضوع، و لهذا لوحظ فى تسمية الأقسام حال الموضوع فيُسمّى ما هو موضوعه شخص شخصية وعلى هذا القياس»[٢].

---

١. المظفر، محمد رضا، المنطق، ص ١١٧.

٢. م. ن، ص ٥٨.

فالمَقْسم عنده (القضية الحملية) لا موضوعها. ولمّا كان أحد الشروط المنطقية للتقسيم أنْ نلحظ جهةً واحدةً في المقسم لتُتّخذ هذه الجهة كمعيارٍ وأساسٍ للتقسيم[١]، فالموضوع هو تلك الجهة الواحدة الملاحظة في التقسيم. بعبارةٍ أخرى، (الموضوع) هو المعيار والأساس في التقسيم المربّع لا مَقْسمه.

بعد ذلك يؤيّد المرحوم المُلّا عبد الله المبدأ الثاني، ويصف تقسيم التفتازاني بأنّه تقسيم ثنائي منطقي ويقول: «محصل التقسيم: أنّ الموضوع إمّا جزئي حقيقي كقولنا: (هذا إنسان) أو كلي، وعلى الثاني فإمّا أنْ يكون الحكم على نفس حقيقة هذا الكلي أو على أفراده، وعلى الثاني فإمّا أنْ يبين كمية الأفراد المحكوم عليها بأنْ يبين أنّ الحكم على كلّها أو على بعضها أو لا يبين ذلك، بل يهمل، فالأولى شخصية والثانية طبيعية، والثالثة محصورة، والرابعة مهملة»[٢].

هذا التقسيم بصيغة الترديد بين النفي والإثبات، وإنّ نافذة توسعة التقسيم تمر عبر النفي؛ لذا، فأقسام الحملية تنحصر في أربعة أقسام. والموضوع وأحواله هو معيار هذا التقسيم الثنائي. والحال أنّه أولًا، تمّ لحاظ الموضوع في المرحلة الأولى من هذا التقسيم وهو الجزئي الحقيقي، وقالوا في تعريفه: «إنّ الجزئي الحقيقيّ لا يحمل على كلّه بالمواطاة، وإنّه ينقسم إلى عَلَم شخص وعَلَم جنس»[٣]. ولكي يتناقض قسما الثنائية لئلا يُفترض شقّ ثالث فقد ذكر معيار (الجزئي الحقيقي) للموضوع؛ لأنّ تصور الجزئي الحقيقي يمنع المشاركة، والتصوّر الكلّي لا يمنع. وهذان الاثنان نقيضان. وفي المرحلة الثانية من الثنائية بيّن معيار (سريان الحكم إلى أفراد الموضوع) وهو أنّ الحكم إمّا يسري على أفراد الموضوع وإمّا لا يسري. وفي المرحلة الثالثة يذكر معيار

١. م. ن، ص ١١٢.

٢. م. ن.

٣. جبر، فريد، موسوعة مصطلحات علم المنطق، ص ٢٣٧.

(كمّ الأفراد) للموضوع؛ أي، في المراحل الثلاثة جميعها اتّخذ كلّ حالٍ من أحوال الموضوع معيارًا جديدًا للتقسيم؛ لذا فالمَقْسم في هذا التقسيم المربّع هو (قضية حملية)، ويعدّ (الموضوع) بحالاته الثلاث (الجزئية، السريان، الكمّ) جهةً واحدةً لوحظت في المَقْسم. أي إنّ (الموضوع) هو معيار التقسيم المربع وأساسه، وليس مقسمه.

قبل التفتازاني، كان قطب الدين الرازي (٦٤٧ - ٧٦٦هـ) أحد عظماء علماء الإسلام ومفاخر الشيعة في علم المنطق والكلام والفلسفة قد طرح في كتاب (تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية)، وهو شرح على كتاب الشمسية لنجم الدين عمر بن علي الكاتبي القزويني (۶۷۵هـ) طرح هذا التقسيم الثنائي وعدّ المَقْسم (القضية الحملية)، ومعيار التقسيم هو موضوع القضية[١].

وكان ابن سينا قد ذكر هذا التقسيم بهذا الأسلوب الثنائي والترديد بين النفي والإثبات، ولكنّ أقسامه لم تزد عن الثلاثة (الشخصية، والمهملة، والمحصورة)[٢]. طبعًا كان موضوع القضية هو المَقْسم في تقسيم ابن سينا، وقد انتقد المتأخّرون تقسيم ابن سينا هذا، حسبما ذكر قطب الدين الرازي وآخرون، محتجين أنّ هذا التقسيم لا يشمل جميع الأقسام؛ إذ لم تُذكر القضية الطبيعية ضمن أقسام الحملية، فكان جواب قطب الدين الرازي على ذلك: «و الجواب أنّ الكلام في القضيّة المعتبرة في العلوم، والطبيعيّات لا اعتبار لها فى العلوم؛ لأنّ الحكم فى القضايا على ما صدق عليه الموضوع - و هى الأفراد - و الطبيعة ليست منها»[٣].

---

١. الرازي، شرح مطالع الانوار فى المنطق، ص ٢٤٣.

٢. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١١٧.

٣. الرازي، شرح مطالع الأنوار فى المنطق، ص ٢٤٤.

لو أردنا أن نحلّل ردّ قطب الدين الرازي من وجهة نظر المُلّا عبد الله فلا يبدو أنّ هذا الجواب وافيًا وتامًا؛ لأنّ ابن سينا ذكر في تقسيمه القضايا (الشخصية)، و(المهملة) أيضًا، حيث أنّ هذه القضايا، من وجهة نظر المُلّا عبد الله، ليست من العلوم المعتبرة، وطبقًا لهذا التحليل ما كان للشخصية والمهملة أيضًا أنْ تذكرا. بحسب اعتقاده القضية المحصورة هي وحدها المعتبرة ولا غير، وسنأتي على بسطها وتفصيلها في مبحث تقييم اعتبار القضية الطبيعية.

ثمّة إشكالٌ آخر على ردّ القطب الرازي وهو أنّ الحكم في القضايا الطبيعية أيضًا هو (على ما صدق عليه الموضوع)، غير أنّ مصداق أو فرد كلّ مفهومٍ هو بحسب ذلك المفهوم. فالفرد والمصداق هما طبيعة الشيء في الذهن.

تقييم القضية الطبيعية

في كتابه الحاشية يبيّن المرحوم المُلّا عبد الله الأقسام الأربعة للحمليات، ثم يقيّم اعتبار كلّ قسمٍ في البداية، وبعبارةٍ موجزةٍ واحدةٍ يعتقد باعتبار القضايا المحصورة فقط: «اعلم: أنّ القضايا المعتبرة فى العلوم هي المحصورات الأربع لا غير»[1].

وفي معرض تبيينه لأسباب عدم اعتبار المهملة يقول: « إذ كلّما صدق الحكم على أفراد الموضوع فى الجملة صدق على بعض أفراده».

باعتقاد المُلّا عبد الله المهملة والجزئية متلازمتان؛ وسبب هذا التلازم هو أنّه في القضايا المهملة فإنّ الحكم يحمل على أفراد الموضوع (في الجملة). وفي هذه الحال يكون الحمل على بعض الأفراد قطعيًا. وعليه، فالمهملة تقع تحت طائل القضايا الجزئية. والقضايا الشخصية أيضًا بلا اعتبار؛ لأنّ المعرفة

١. اليزدي، الملا عبد الله، الحاشيه على تهذيب المنطق، ص ٥٨.

والإطلاع الذي يحصل من الشخصية لا اعتبار له لسببين:

أولًا: إنّها معرفةٌ جزئية، بينما المعرفة المعتبرة يجب أنْ تكون كلية.

ثانيًا: إنّها متغيرةٌ وغير ثابتة؛ ولذلك، فإنّ العلم بالشخصية ليس كمالًا.

ويذكر سببين اثنين أيضًا في عدم اعتبار القضايا الطبيعية:

أولًا: لا تستخدم الطبيعية بأيّ حالٍ في العلوم.

ثانيًا: لا يوجد موضوع الطبيعية في الخارج، وإنّما له حيثية مفهومية فحسب، وليس له تحقّق في ضمن الأشخاص.

من هنا فإنّ المعرفة والاطلاع بموضوع كهذا، والتعرّف على أحواله وأحكامه لا يعدّ كمالًا للإنسان. وعبارة المُلا عبد الله في هذا المعنى هي: «و الطبيعية لا يبحث عنها فى العلوم أصلًا؛ فإنّ الطبائع الكلّية من حيث نفس مفهومها كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحققها فى ضمن الأشخاص غير موجودة فى الخارج فلا كمال فى معرفة أحوالها»[1].

إذًا، باعتقاد المُلّا عبد الله أنّ من بين الأقسام المذكورة في التقسيم المربّع القضايا المحصورة وحدها هي المعتبرة: «فانحصرت القضايا المعتبرة فى المحصورات الأربع»، ولكن لأنّ الكمّية المذكورة في الموضوع تارةً تكون كليةً شاملةً لجميع الأفراد، وتارةً أخرى تشمل بعضهم، فإنّ القضية المحصورة تنقسم إلى قسمين كلّي وجزئي. من ناحية ثانية، لو أضيف إلى الاهتمام بكمية القضية الاهتمام بكيفيتها أيضًا، لانقسمت القضية إلى قسمين: موجب وسالب، ولكان حاصل ضرب كم وكيف القضية تحقّق أربعة أنواع قضايا معتبرة في علم المنطق.

---

١. م. ن.

ينتقد المرحوم الميرزا محمد علي في حاشيته على الحاشية كلام المُلّا عبد الله سلب اعتبار القضايا الطبيعية، ويعتقد أنّ القضايا الطبيعية في علم المنطق معتبرة تمامًا، وأنّها جزءًا من مسائل هذا العلم. وبخلاف ما يعتقد المُلّا عبد الله من أنّ معرفة موضوع الطبيعية والاطلاع حول أحواله وأحكامه ليس كمالًا، يقول المرحوم الميرزا محمد علي إنّه في مواضع عدّة من علم المنطق تمّ البحث في أحوال وأحكام موضوع القضية الطبيعية. مثلًا قيل في الشكل الأول للقياس إنّ الطبيعية في كبرى الشكل الأوّل غير منتجة. أو إنّه في مبحث عكس المستوى يتحدّث عن أحواله؛ لذا، فالطبيعية في علم المنطق معتبرة.

بعد ذلك وفي معرض دفاعه عن هذه الأشكال يقول: ربما كان ما يقصده المُلّا عبد الله اعتبار هذه القضايا في علم الفلسفة والحكمة، لا في مطلق العلم[1].

نتيجة البحث

- في مكانة القضية الطبيعية ثمّة نظريتان مطروحتان: التحويل وعدم التحويل، وكان المُلّا عبد الله اليزدي يعتقد بنظرية عدم تحويل الطبيعية.

- لم ينظر ابن سينا وشرّاحه إلى القضية الطبيعية كقضيلةٍ مستقلة، وفي الغالب كانوا يصنّفونها كقضيةٍ مهملة، وفي أحيان أقلّ قضية شخصية، وقد تأثّر الشرّاح في هاتين النظريتين التحويليتين أعني المهملة أو الشخصية بازدواجية كلام ابن سينا في الإشارات والشفاء.

- وفقًا لرأي المُلّا عبد الله اليزدي إنّ موضوع القضية الطبيعية من

---

١. م. ن، ص ٢٧٦.

(الطبائع الكلية)، والطبائع لجهة الحيثية المفهومية قد وردت في منظومة القضية؛ ولذلك فهي ليست متحقّقةً في الخارج، كما أنّها لا تشمل كلّ مفهومٍ ذهني. موضوع هذه القضية ليس وصف الكلّية بل موصوفها.

ـ يعتقد بعض المناطقة أنّ مَقْسم الطبيعية القضية الحملية بكلّ أركانها (الموضوع والمحمول والرابطة)، وبعضٌ آخر يعتقد أنّ المَقْسم هو موضوع القضية فقط، وبعضٌ ثالثٌ يراه (طبيعة الشيء)، وبالنسة للمُلّا عبد الله اليزدي فإنّه يرى المَقْسم في هذا التقسيم المربّع (القضية الحملية) لا موضوعها، وينظر إلى (الموضوع) كجهةٍ واحدة ملحوظةٍ في المَقْسم. أعني، أنّ الموضوع هو معيار التقسيم المربّع وأساسه وليس مَقْسمه.

ـ وفقًا لرأي المُلّا عبد الله، لا اعتبار للقضايا الطبيعية لسببين: الأوّل هو أنّ الطبيعية لا تُستخدم بأيّ وجهٍ في العلوم. والثاني لا يوجدّ موضوع الطبيعية في الخارج وإنّما له حيثيةٌ مفهومية فحسب، من هنا فإنّ المعرفة والاطلاع بهكذا موضوع، والتعرّف على أحواله وأحكامه لا يعدّ كمالًا للإنسان. وقد تعرّض هذا الرأي لنقد الآخرين.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع الشرح للمحقّق الطوسي، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥.

٢. ـــــــــ الشفا، قم، مرعشى نجفى، تصحيح: سعيد زائد قنواتى، ١٤٠٤هـ.

٣. أرسطو، المنطق، حقّقه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوى، بيروت، ١٩٨٠م.

٤. جمعية المفاخر الثقافية، اثرآفرينان، ١٣٨٠، ج ٦.

٥. بجنوردى وآخرون، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ط. الأولى، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى، طهران، ١٣٨٧.

٦. التفتازاني، سعد الدين، تهذيب المنطق والكلام، مصر، مطبعة السعاده، ١٩١٢م.

٧. جبر، فريد، موسوعة مصطلحات علم المنطق، لبنان، مكتبه ناشرون، ١٩٩٦م.

٨. جلوه، أبو الحسن، المهملة هى الطبيعية، تصحيح، غلام حسين رضا زاده، گلشن جلوه، إعداد: غلام رضا گلى زواره، قم، ١٣٧٥.

٩. الحِلّي (العلّامة)، حسن بن يوسف، القواعد الجلية فى شرح رسالة الشمسية، تحقيق: فارس حسون تبريزيان، قم،١٤١٢ هـ.

١٠. ـــــــــ الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، قم، ١٣٦٣ش.

١١. الرازي، قطب الدين، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوا، قم، منشورات كتبى نجفى، بلا تاريخ.

١٢. الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية، طهران، منشورات شمس تبريزى، ١٣٨٣.

١٣. السهروردي، شهاب الدين، منطق التلويحات، تحقيق: علي أكبر فياض، طهران، ١٣٣٤.

١٤. الشيرازي، قطب الدين، درة التاج لغرة الدباج، تصحيح: السيد محمد مشكوة، طهران: منشورات حكمت، ١٣٦٩.

١٥. الطوسي، الخواجه نصير الدين، اساس الاقتباس، تصحيح: السيد عبد الله أنوار، طهران: نشر مركز، ١٣٧٥.

١٦ . الفخر الرازي، شرح الإشارات، منشورات جمعية الآثار والمفاخر العلمية، ١٣٨٤ .

١٧ . فرامـرز قراملكـى، احـد؛ از طبيعيـه تـا محمـول درجـه دو؛ مقـالات و بررسـى‌ها؛ العـدد ٧٤، ١٣٨٢ .

١٨ . اليزدي، الملا عبد الله؛ الحاشية على تهذيب المنطق؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامى؛ ١٤١٢هـ.

منطقُ المُظفَّر دراسةٌ مقارنةٌ مع حاشيةِ مُلَّا عبد اللّٰه[1]

د. الشيخ مرتضى فرج[2]

مُلخّص البحث

هذه الدِّراسةُ تستهدفُ بيانَ مزايا كتاب المنْطق للشَّيخِ محمَّد رضا المُظفَّر؛ لتُبرِزَ مظاهِرَ الجِدَّةِ والإبداع، والأسبابَ التي دفعت الكثيرين للاقتناع بأنَّه أدقُّ كتابٍ يعرِضُ للمنْطقِ الأرسطي بلُغةٍ حديثة. بيانُ هذا الأمر تمَّ من خلالِ استعراض أهمّ محطَّات ومباحث الكتاب، ومقارنتها بما جاءَ في المنْهجِ التَّقليدي السَّابق المُتمثِّل بـ حاشيةِ مُلَّا عبد الله. ثمَّ تسليط الضَّوء على نقاطٍ من الجديرِ الالتفات إليها لمواكبةِ الجديد في حقلِ المنْطق، وتتلخَّصُ في الأنماطِ الجديدةِ من المنطق، والمغالطاتِ والتحيُّزاتِ الإدراكية.

تمهيد:

الكتابُ المشْهور بـ(منْطقِ المُظفَّر) هو كتابُ ألَّفَهُ أحدُ أعلامِ حوزة النَّجف وأفذاذِها؛ المرْحوم الشَّيخ محمَّد رضا المُظفَّر[3]، وقد مثَّلَ قفزةً في مجالِ إصلاح المنْهج الدِّراسي في الحوزات العلْمية، وعرَضَ المنْطقَ الأرسطي بطريقةٍ فريدة، وتهافتت عليه الحوزاتُ والجامعاتُ، وأخذَ شيئًا فشيئًا مكانَ الكتاب الذي كانَ أكثرَ كُتُب المنْطق تداولًا في الحوزاتِ العلمية (على مدى عشرات

---

١. مصدر البحث: موسوعة العلامة الشيخ المظفر، المجلد ١١، البحوث المشاركة في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ محمد رضا المظفر، ص٥٣٩. ١٤٣٧ هـ/٢٠١٦م.

٢. متخصّصٌ في فلسفة المنطق وعلم الإدراك وعلم الكلام / الكويت.

٣. ولد في ٥ شعبان ١٣٢٢ هـ/١٥ أكتوبر ١٩٠٤م. وتوفيّ في ١٦ رمضان ١٣٨٣ هـ/١٣ يناير ١٩٦٤م.

وربَّما مئات السِّنين)[١]، أعني (حاشية مُلَّا عبد الله)[٢]، وهو كتابٌ قديمٌ كتبَهُ

١. من الكتب المنطقية القديمة التي ما زالت متداولةً في الجامعات الدينية والحوزات، الشفاء/ المنطق، والإشارات والتنبيهات/المنطق لابن سينا (٤٢٧ هـ/١٠٣٧م)، وكتاب البصائر النصيرية لزين الدين عمر بن سهلان الساوي (ت ٥٤٠ هـ/١١٤٥م). أيضًا كتاب الرِّسالة الشَّمسية للكاتبي القزويني (٦١٥هـ/١٢٧٦م)، وهو من تلاميذ نصير الدين الطوسي، ويمثّل مدرسة الشرقيين (مدرسة ابن سينا)، وشروحها المتعدّدة، منها شرح قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ/١٣٦٥م). أيضًا كتاب مطالع الأنوار للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢هـ/١٢٨٣م)، وهو يمثّل مدرسة الغربيين (مدرسة بغداد: الفارابي)، وشرحه لقطب الدين الرازي أيضًا، الذي جمع بين المدرستين. أيضًا من الكتب المتداولة الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للعلاّمة جمال الدين حسن بن يوسف الحِلّي (ت٧٢٦هـ/١٣٢٥م).

٢. كتب الشيخ جعفر السبحاني في ترجمة مُلا عبد الله اليزدي: «عبد الله بن الحسين (شهاب الدين) اليزدي الشاه آبادي، الملقب بـ (نجم الدين)، صاحب الحاشية على تهذيب المنطق، المعروفة بـ (حاشية المُلاّ عبد الله).
تتلمذ على الحكيمين المتكلّمين: جمال الدين محمود الشيرازي (تلميذ جلال الدين الدواني)، والسيد غياث الدين منصور بن محمد الدشتكي الشيرازي (ت ٩٤٨هـ). وعكف على المطالعة والبحث والتحقيق، لا سيّما في العلوم العقلية، وتخصّص بها. وتصدر للتدريس، فمهر به. أثنى عليه محمد أمين المحبي الحنفي، ونعته بـ (صاحب التحقيقات، علاّمة زمانه) وقال: «كان مبارك التدريس، ما اشتغل عليه أحد إلا انتفع». وقال عبد الله الأفندي في حقه: «العلاّمة، المتكلّم، الفقيه، المنطقي».
تتلمذ على المترجم في الحكمة والكلام وغيرهما من العلوم العقلية لفيف من كبار العلماء. منهم: بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، الشهير والحكيم المتكلم السيد ظهير الدين إبراهيم بن الحسين بن عطاء الله الحسني الطباطبائي، والسيد محمد بن علي بن أبي الحسن الموسوي العاملي صاحب (المدارك)، والحسن بن الشهيد الثاني زين الدين العاملي صاحب (المعالم)، وآخرون.
وكان متمكنًا من التأليف بعبارات تتصف بالسهولة والإيجاز. حرر بعض مؤلّفاته في بلاده إيران، وبعضها الآخر في النجف الأشرف (التي قطنها وأسّس بها مدرسةً دينية)، وإليك عددًا منها:
حاشية على الحاشية القديمة للدوّاني على شرح تجريد العقائد لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي.
حاشية على مبحث الجواهر من شرح التجريد.
حاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، وهي مشهورة (أنجزها فيالنجف الأشرف عام ٩٦٧هـ، وأصبحت معتمد العلماء والمتعلمين في الدراسة الحوزوية لزمن طويل).
حاشية على حاشيتي: الدوّاني (القديمة) والشريف الجرجاني على شرح المطالع في المنطق لقطب الدين الرازي.
حاشية على الشرح المختصر للتفتازاني على تلخيص المفتاح في المعاني والبيان لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني.
وحاشية على حاشية نظام الدين عثمان الخطائي على الشرح المختصر المذكور، وغير ذلك.
توفيّ في النجف الأشرف سنة إحدى وثمانين وتسعمائة. راجع: جعفر السبحاني، معجم طبقات المتكلمين، ج٣، ص٣٠٢-٣٠٤.

المُلَّا عبد الله اليزْدي (ت ٩٨١هـ/ ١٥٧٣م.)، كحاشيةٍ على كتابِ (تهذيب المنْطق والكلام) لسعدِ الدِّين التَّفْتازاني (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م) .

في كتابِ المنْطقِ للمُظفَّر يجدُ القارئُ كيفَ تأخُذُ المواضيعُ بعضَها بِرِقابِ بعض، وكيف يترتَّبُ كلُّ موضوعٍ على سابقِهِ في تسلْسُلٍ طبيعي، من غيرِ أنْ يُحيلَ الطَّالبَ إلى موضوعٍ آخرَ في غيرِ هذا الكتاب، أو إلى ما يمُرُّ عليه فيما بعد»[١]. ويمكنُ القول أنَّ كتابَ المنْطق هو مشروعُ الشَّيخ المُظفَّر الدِّراسي الوحيد الذي قُيِّض له الاكتمال[٢]، واستطاعَ بجدارةٍ أنْ يُزيحَ ما سبَقَهُ، دونَ أنْ

١. الشيخ محمد مهدي الآصفي، الشيخ محمد رضا المظفّر: وتطور الحركة الإصلاحية في النجف، سلسلة رواد الإصلاح (٣)، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم المقدسة، ص٦٤.

٢. أقول الكتاب هو مشروعه الدراسي الوحيد المكتمل، لأنَّ:
كتاب السقيفة وهامش السقيفة وإنْ كان مكتملاً إلا أنَّه ليس كتابًا دراسيًا.
كتابُ عقائد الإمامية رغم اكتماله، إلا أنَّه - كما يظهر من مقدِّمة مؤلِّفه للطَّبعة الأولى - لم يُكتَب ككتابٍ دراسي في علْم الكلام، فقد كتب: «كان إملاؤها...بدافعِ إلقائها محاضرات دورية في كلية منتدى النشر الدِّينية، للاستفادة منها تمهيدًا للأبحاث الكلامية العالية....وما كنت قد أعددْتُها مؤلفًا يُنشَر ويُقرأ، فأُهملَت في أوراقٍ مبعثرة شأنُ كثيرٍ من المحاضرات والدروس...».
كتابُ الفلسفة الإسلامية، لم يكتمل وإنْ كانت مسوداته دُوِّنَت كمذكرات دراسية.
كتاب شرح كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، ليس كتابًا دراسيًا، وغيرُ مكتمل.
كتاب أصول الفقه وإنْ كان كُتِبَ في إطار تطوير الكُتُب الدِّراسية، إلا أنَّه لم يكتمل، حيثُ توقَّفَ عند بحث الاستصحاب. ورغم محاولة تلميذه المحقِّق ميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني تتميم هذا الكتاب، من خلال إضافة بحث أصالة البراءة والاشتغال والتخيير، إلا أنَّ هذه المحاولة لم تأخذ مكانها في الحوزات.
مضافًا إلى ذلك، تعرَّضَ كتابُ أصول الفقه لمنافس قوي، يتمثَّل في دروس في علم الأصول، وهي حلقاتٌ ثلاث كتبها السيِّد محمَّد باقر الصَّدْر، لِيستبدلَ بها كلّ كُتُب أصول الفقه التي تُدرَّس في مرحلة المُقدِّمات والسُّطوح، وقد كتبَ السيِّدُ الصَّدْر في إطارِ تقييمه النقدي لمحاولات تطوير المناهج (ومن ضمنها كتاب أصول الفقه للمظفَّر): «صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة عدَّةُ محاولات للاستبدال والتطوير في الكتب الدِّراسية، وكان من نتاج هذه المحاولات كتاب مختصر الفصول كتعويضٍ عن القوانين، وكتابُ الرَّسائل الجديدة اختصارًا لـ الرَّسائل كتعويضٍ عنها، وكتابُ أصول الفقه كحلقة وسيطة بين المعالم وكتابي الرَّسائل والكفاية. وهي محاولاتٌ مشكورة، وتُمثِّلُ جهودًا مخلصة في هذا الطَّريق. وقد يكونُ أكثرُها استقلاليةً وأصالةً هو المحاولة الثالثة (أي أصول الفقه للمظفر) باعتبارها تصنيفًا مستقلاً، وليس مجرَّد اختصار لكتابٍ سابق، ولكنَّها لا تفي مع ذلك بالحاجةِ لعدَّةِ أسبابَ:

منها: إنَّها لا يمكن الاقتصارُ عليها في السَّطح، والاكتفاء بها عن جميع الكُتُب الدِّراسية الأصولية، وإنّما هي مرشَّحة لتكون الحلقة الوسيطة بين المعالم وكتابي الكفاية والرَّسائل على ما يبدو من ظروف وضعها. ومن الواضح أنَّ هذا أشبه ما يكون بعملية الترقيع؛ فهي وإنْ حرصت على أنْ تعطي للطالبَ غالبًا الأفكار الحديثَة في علْم الأصول بقدر ما أُتيحَ للمؤلِّف إدراكُهُ واستيعابُهُ، ولكنَّها تصبحُ قلقةً حين توضعُ في مرحلة وسَطى، فيبدأُ الطَّالبُ بـ المعالم، لَيقرأ أفكارًا أصولية ومناهج أصولية في البحث وفقًا لما كان علَيه العلْم قبلَ مئات السِّنين، ثمَّ ينتقلُ من ذلك فجأةً وبقدرة قادر ليلتقي في أصولَ الفقه أفكارًا أصولية حديثة، مستقاة من مدرسة المحقِّق النائيني على الأغلب، ومن تحقيقات المحقِّق الأصفهاني أحيانًا. وبعد أنْ يُفترَض أنَّ الطَّالبَ فهم هذه الأفكار، نرجعُ به خطوةً إلى الوراء، ليلتقى في الرَّسائل والكفاية بأفكار أقدم تاريخيًا، بعد أنْ نوقش جملة منها في الحلقة السَّابقة، واستبدلت جملة منها بأفكار أمتن. وهذا يُشوِّش على الطَّالبِ مسيرهُ العلْمي في مرحلةَ السَّطْح، ولا يجعله يتحرَّك في الاتِّجاه الصَّحيح.

ومنها: إنَّ أصولَ الفقه على الرَّغم من أنَّه غيَّرَ المظهرَ العام لعلْم الأصول؛ إذ قسَّمَهُ إلى أربعة أقسام بدلاً من قسمين، وأدرجَ مباحثَ الاستلزامات والاقتضاءات في نطاق المباحث العقلية، بدلاً عمَّا درَجَ عليه المؤلِّفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ، ولكن هذا لَم يتجاوز التصرُّف في كيفية تقسيم مجموعة المسائل الأصولية المطروحة في الكُتُب السَّابقة إلى مجاميع. فقد صُنِّفت في أربع مجاميع - كما أشرنا - بدلاً من مجموعتين، ولم يمسَّ هذا التصرُّف جوهرَ تلك المسائل، ولم يستطع أنْ يكتشف مثلاً في مقدِّمات مسألة الملازمة بين وجوب الشَّيء ووجوب مقدِّمته مسائلَ أصولية لها استحقاقها الفني لأنْ تُعرَض كمسائل أصولية في نطَاقِ الأدلَّة العقليةَ. وهكذَا اقتصرَ التغييرُ على المظهر، ولم يتجاوزه إلى الجوهر.

ومنها: إنَّ الكتابَ لَا تُعبرِّ بحوثُهُ عن مستوى واحد من العطاء كيفًا وكمًا، أو عن مستويات متقاربة. بل إنَّ الكتابَ في بعضِ مباحثه يتوسَّعُ ويتعمَّق، بينما يختصرُ ويوجزُ في مباحثَ أخرىً. فلاحظ مثلاً ما يشتملُ عليه من تحقيقٍ موسَّع فيما يتصل باعتبارات الماهية في بحث المطلق والمقيد، وما يشتملُ عليه من توسُّع وإطنابٍ في مباحث الحُسْنِ والقُبْح العقليين، وما يشتملُ عليه من توسُّعٍ كذلك في إثبات جريان الاستصحاب في موارد الشَّكّ في المقتضي. بل الملحوظ في كثيرٍ منٍ بحوث الكتاب أنَّه لا تنسيقَ بينها وبين بحوث الكفاية التي فُرِضَ منهجيًا أنْ تكون بعدَهُ في الخطِّ الدِّراسَي. فجملةٌ من المسائلِ تُعرَضُ بنحوٍ أوسع ممَّا في الكَفاية وأعمق، لا يُبقي مُبرِّرًا لدراسة المسألة نفسها من جديد في الكفاية. وجملةٌ أخرى من المسائلِ تُعرَضُ موجزةً أو ساذجةً على نحوٍ يبقى لـ الكفاية قدرتها على إعطاء المزيد أو التعميق.

وقد رأينا أنَّ الاَستبدالَ يجبُ أنْ يتَمَّ بصورةٍ كاملة، فيُعوَّض عن مجموعة الكُتُب الدِّراسية الأصولية القائمة فعلاً بمجموعة أخرى، مُصمَّمة بروحٍ واحدة، وعلى أسسٍ مشتَركة، وعلى ثلاث مراحل. وهذا ما قُمْنا به بعونِ الله وتوفيقه...». السيِّد محمد باقر الصَّدْر، دروس في علم الأصول، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٩م، بيروت، مقدمة الكتاب، ص٢٢٣-٢٢٥.

في ضوءِ ما مرّ، نستطيعُ القول أنَّ كتابَ المنْطق هو مشروع الشَّيخ المظفَّر الدِّراسي المكتمل، الذي لعبَ دورَهُ كاملاً في ملءِ الفراغ، وما زالَ هو الأساسُ في بابه.

يأتي ما يُزيحهُ[١]، فهو أفضَلُ عرْضٍ للمنْطقِ الأرسطي، الذي أشادَهُ أرسطو، ونقدَهُ وهذَّبُه وأضافَ عليه فلاسفةُ الإسلام الذين ساروا على دربِهِ، كالفارابي وابنِ سينا ونصيرِ الدِّين الطُّوسي...وغيرِهِم.

عن هذا الكتاب، كتَبَ الشَّيخُ مرتضى آل ياسين (مخاطبًا مؤلِّفَهُ المُظفَّر): «ما كِدْتُ أنْ أفرَغَ من مطالعةِ كتابِكَ القيِّم، كتابَ المنْطق، الذي نعمتُ بالاطِّلاعِ عليه أخيرًا من حيثُ لا أحتسب، حتى وجدْتني قد امتلأتُ إعجابًا وتقديرًا لمؤلِّفِهِ، وإكبارًا للجهودِ العظيمةِ الماثلةِ في كلِّ شأنٍ من شؤونِهِ. فقلْتُ إذْ ذاكَ مخاطبًا إيَّاكَ كأنِّي أراك: ما أجدرَكَ منذُ اليوم أنْ تُدْعى (المُظفَّر) حقًا، إذْ فتَحَ اللهُ على يديكَ هذا الفتْحَ المبين. وعسى أنْ يكونَ لهذا الفتح ما بعدَهُ من الفتوحِ في ميادينِ العلْم والأدب، حتى يتواصلَ الفتحُ ويتلاحقَ الظَّفَرُ على يديكَ أيُّها البطلُ الفاتحُ المُظفَّر»[٢].

نبذة عن المنْطق وتطوُّره:

حتى نأخُذَ جولةً في كتاب المنْطقِ للمُظفَّر، من المناسبِ أنْ نُشيرَ إلى نشأةِ علْم المنْطق وتطوُّرِهِ.

مُؤسِّسُ علْم المنْطق هو الفيلسوفُ اليوناني أرسطو طاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)، فهو أوَّلُ من هذَّبَ قواعدَهُ في مجموعةِ مُؤلَّفاتِهِ الأُورغانون (الأداة أو الآلة)،

---

١. كتبت كتب كثيرة بعد كتاب المنطق للمظفّر، لكنها لم تنجح في منافسته، منها على سبيل المثال: المنطق الإسلامي: أصوله ومناهجه، للسيد محمد تقي المدرسي (١٣٩٧هـ). ومذكرة المنطق، للشيخ عبد الهادي الفضلي (١٤٠٩هـ)، ومقدمات في علم المنطق، لـ د. هادي فضل الله (١٤١٦هـ)، وتهذيب المنطق، لـبسام مرتضى (١٤١٩هـ)، والمنطق، للشيخ إبراهيم الأنصاري (١٤١٩هـ)، ودروس في علم المنطق، لـلسيد حسين الصدر (١٤٢٦هـ)،....الخ.

٢. في رسالةٍ ملحقة بآخر كتاب المنطق للمظفَّر، ص٤٤٥.

وتضُمُّ الكُتُبَ التالية: المقولات[١]، العبارة[٢]، التَّحليلات الأولى[٣]، التَّحليلات الثَّانية[٤]، الجدل[٥]، السَّفْسطة[٦]. وأُضيفَ إليها: كتابُ الخطابة[٧] والشِّعر[٨].

- من أبرزِ مُترجميهِ إلى العربية: عبدُ الله بن المُقفَّع (ت ١٤٢هـ) (في عهدِ أبي جعفر المنصور العبَّاسي). وكان للمسيحيِّين السِّرْيان (خصوصًا النَّساطرة) دورٌ كبيرٌ في نقْلِ المنطق الأرسطي[٩]، ومنهم: يوحنَّا البطْريق، عبد المسيح بن ناعمة الحِمْصي، حُنين بن إسحق، أبو عثمان الدِّمشقي، أبو بشر متَّى بن يونس، يحي بن عدي. وأغلبُ التَّرجمات حصلت في عهدِ المأمون العباسي.

- من أبرزِ مخالفي المنطق الأرسطي في عالِمنا: أبو سعيد السِّيرافي النَّحوي[١٠]. ومن المعتزلة: الجبَّائي، والقاضي عبد الجبَّار (ت ٣٢١هـ) ومن الأشاعرة: القاضي أبو بكر الباقلاني (ت بعد ٤٠٣هـ)، وجلال الدِّين السُّيوطي (ت٩١١هـ) الذي كتَبَ (صونُ المنْطق والكلام

١. هو قاطيغورياس، ويتناول مجموعة أساسية من المفاهيم، وأغلب مباحثه انتقلت عند العرب إلى المجال الفلسفي.

٢. هو باري أرمنياس، ويعالج تحليل القضايا والأحكام.

٣. هو أنالوطيقا الأولى، ويتناول نظرية القياس.

٤. هو أنالوطيقا الثانية، ويتناول نظرية البرهان، أي فن الاستدلال المؤدي إلى اليقين.

٥. هو طوبيقا، ويعالج فن الاستدلال المؤدي إلى الظن.

٦. هو سوفسطيقا، ويعالج المغالطات.

٧. هو ريطوريقا، ويعالج أقيسة بلاغية مقنعة لعامة الجماهير.

٨. هو بيوطيقا، ويبحث في القياس الشعري والعوامل المؤدية إلى جودة الشعر.

٩. لمزيد من التفصيل أنظر: نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٥، ص١٢٨ وما بعدها.

١٠. الشَّارح لسيبويه، ت ٣٦٨ هـ، وتتجلى مخالفته للمنطق الأرسطي في مناظرته مع متَّى بن يونس، التي يذكرها تلميذُهُ أبو حيان التَّوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج١، ص١٠٧-١٢٨.

عن فنِّ المنْطق والكلام). ومن الشِّيعة: أبو محمَّد حسن بن موسى النَّوبختي (ت بعد ٣٠٠هـ) ومن الصُّوفية: الشَّيخ أبو سعيد أبو الخير الميهني (ت ٤٤٠هـ)، وله مناظرة مع ابنِ سينا ، أشارَ فيها إلى مشكلةِ الدَّور في قياسِ الشَّكل الأول. ومن السَّلفية: أبو العبَّاس أحمد بن تيمية الدِّمشقي (ت ٧٢٨هـ) الذي كتَبَ (الرَّدُّ على منْطقِ اليونان والرَّدُّ على المنْطقيين).

أما كلمةُ الفقيه الشَّافعي ابن الصَّلاح الشَّهرزوري: (ت ٦٤٣هـ) «من تمنْطَقَ فقد تزَنْدَق» - صاحب الفتوى المشْهورة بحُرْمةِ دراسة وتدريس المنْطق - فقد طارَت في الآفاق.

كذلك قد يعدّ من مخالفي المنْطق الأرسطي: ابن خلدون (ت ٨٠٦هـ) كما يظهَر في المقدِّمة[١]، والمُحدِّث الشِّيعي الإخباري محمَّد أمين الاسترابادي(ت ٩١١ هـ) كما يظهر في الفوائد المدنية، حيثُ ذهبَ إلى أنَّ القواعدَ المنطقية إنَّما هي عاصمةٌ عن الخطأِ من جهةِ الصُّورة لا من جهةِ المادَّة[٢].

- ومن أبرزِ شُرَّاحِهِ أو مُؤيِّديهِ: يعقوب بن إسحق الكِنْدي (ت ٢٦٠هـ). وأبو نصْر الفارابي (ت ٣٤٠هـ.)، وله كتاب الأوسط الكبير. وأبو عليّ بن سينا(ت ٤٢٨هـ)، وله كتاب الشِّفاء/ المنْطق والإشارات والتَّنبيهات/ المنْطق، والنَّجاة. وأبو حامد الغزَّالي (ت ٥٠٥هـ)، وله معيارُ العلْم. وعمر بن السَّهلان السَّاوي، وله البصائر النُّصيرية. وأبو

١. مقدمة ابن خلدون، دار العلم للجميع، بيروت، الفصل الثالث عشر (في العلوم العقلية وأصنافها)، الفصل السابع عشر (في علم المنطق)، الفصل الرابع والعشرون (في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها).

٢. المولى محمد أمين الاسترابادي، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ط٢، ١٤٢٦هـ، ص٢٥٦-٢٦٠.

البركات البغدادي. والسَّهروردي، وله منطق حكمة الإشراق (ت ٥٨٦هـ). وابن رُشْد الأندلسي(ت ٥٩٥هـ) وله تلخيص السَّفْسطة. وفخر الدِّين الرَّازي(ت ٦٠٦هـ.)، وله شرح منطق الإشارات. والكاتبي القزويني (ت ٦١٥هـ) وله الرِّسالة الشَّمْسية. والخواجة نصير الدِّين الطُّوسي (ت ٦٧٢هـ.)، وله أساس الاقتباس والجوهر النضيد في منطق التجريد وشرح منطق الإشارات. وصلاح الدِّين الصَّفدي (ت ٧٤٦هـ) وله منطق المعتبر والتبصرة. وقطْب الدِّين الرَّازي، وله شرح الشَّمسية ولوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار والمحاكمات في المنطق (ت ٧٦٦هـ). وسعدُ الدِّين التَّفتازاني (ت ٧٩١هـ) وله تهذيب المنطق والكلام. وصدْر الدِّين الشِّيرازي (١٠٥٠هـ)، وله رسالة في التَّصور والتَّصديق. ومُلّا هادي السَّبزواري (ت ١٢٨٩هـ)، وله منطق اللآلي المنتظمة[١].

المسلمون والمنطق الأرسطي:

لم يكتفِ المسْلمون بالانفعالِ بالمنْطقِ الأرسطي، بل كان لهم دورٌ في تطويرِهِ، واكتشافِ مسائل جديدة لم يتطرَّق إليها أرسطو. كتبَ الشَّيخ مرتضى المُطهَّري حول المسائل المنْطقية التي استحدَثَها المفكِّرون المسلمون: «أما في المنطق، فهي:

١ . تقسيمُ العلْمِ إلى تصوُّرٍ وتصديق. يبدو أنَّ أوَّلَ من طرَحَ ذلكَ هو الفارابي.

٢ . اعتباراتُ القضايا.

٣. تقسيمُ القضية إلى خارجيةٍ وذهنيَّةٍ وحقيقيَّة. وهي من أكثرِ المسائل المنطقية قيمةً، وقد طُرِحَت للمرَّةِ الأولى من قِبَلِ ابنِ سينا.

١ . للتوسُّع انظر: مصطفى طباطبائي، المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

٤. تكثيرُ المُوجِّهـات. وقد تحقَّقَ ذلكَ من خلالِ التعمُّـقِ في القضيَّةِ المطْلقة الأرسـطية، مثلُ: القضية العُرْفية العامة، التي طرَحَها لأوَّلِ مرَّة فخرُ الدِّين الرَّازي، كما ينقُلُ نصيرُ الدِّين الطُّوسي.

٥. ومن هذا القبيل: تقسـيمُ القيـاس إلى اقترانيٍّ واسـتثنائي، وكون نقيض القضية المركَّبة الجُزْئية هو الحمْلية الضَّرورية المحمول، بعكسِ ما ذهبَ إليه القُدَماء من أنَّ نقيضَ هذه القضية هو المنفصلة مانعة الخلو، المركَّبة بدورِها من نقيضِ الجُزْأين الأصليَّين.

٦. بيانُ نوعٍ آخر من عكسِ النَّقيض، غير ما هو معروف.

٧. تفكيكُ القضية السَّالبة الطَّرَف عن معدولةِ الطَّرَف»[١].

وعمومًا، ما ذكرَهُ المُطهَّري في محلِّه، لكن يبدو أنَّ أرسطو كان قد أشارَ إلى التصوُّرِ والتَّصديقِ في أوَّلِ كتابهِ العبارة، وإنْ لم يذكُر هذين المصْطلحين بالذَّات. فقد كتَبَ: «في النَّفْسِ، ربَّما كان الشَّيءُ معقولًا من غيرِ صِدْقٍ ولا كذِب، وربَّما كانَ الشَّيءُ معقولًا قد لزِمَهُ ضرورةً أحدُ هذينِ الأمرين»[٢]. ومن الواضحِ أنَّه يقصُدُ بالأوَّلِ: التصوُّر، وبالثاني: التَّصديق.

منطقُ المُظفَّر:

انتقلُ الآن إلى الموضوعِ الأساس لهذا البحث. فكتابُ المنطق للشَّيخ المُظفَّر له مزايا فريدة، فرضَتْهُ ككتابٍ دراسيٍّ لا نظيرَ له في بابِهِ. وأسبابُ ذلك تتمثَّلُ في مظاهرِ الجِدَّةِ في العَرْضِ، والاستيعابِ في المضْمون.

فمن مظاهِرِ الجِدَّةِ على مستوى العرض:

١. مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤١٥ هـ، ص٥١-٥٢.

٢. منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٩٩-١٠٠.

١. تمَّ تزويدُ الكتاب بالأشجارِ والأشكالِ التَّوضيحية كُلَّما دعت الحاجةُ إلى ذلك[١].

١. أمثلة على ذلك:
شجرة: انقسام العلم إلى تصوّر وتصديق، وانقسام كلّ منهما إلى ضروري ونظري.
شجرة: الدلالة وأقسامها، وانقسام الدلالة الوضعية إلى لفظيةٍ وغير لفظية، ثم انقسام اللفظية إلى مطابقية وتضمنيةٍ والتزامية.
شجرة: انقسام اللّفظ الواحد إلى (مختصّ، ومشترك، ومنقول، ومرتجل، وحقيقة ومجاز)، ثم انقسام المنقول إلى (تعييني وتعيّني).
شجرة: اللفظان (مترادفان ومتباينان)، ثم انقسام المتباينين إلى (متقابلين، متخالفين، متماثلين)، ثم انقسام المتقابلين إلى (نقيضين، عدم وملكة، ضدّين، متضايفين).
شجرة: اللفظ (مفرد ومركّب)، وانقسام اللفظ المفرد إلى (اسم، كلمة، أداة)، وانقسام اللفظ المركّب إلى (تام، وناقص)، وانقسام المركّب التام إلى (خبر، وإنشاء).
شكل توضيحي يشرح الدور المضمر.
في مبحث القسمة، شجرة للكلمة (ما دلّ على الذات وغيره)، وغيره (ما دلّ على الزمان وغيره).
أيضًا في مبحث القسمة، شجرة حول الجوهر (قابل للأبعاد وغيره)، والقابل للأبعاد (نام، وغيره)، والنامي (حسّاس، وغيره)، وغير النامي (جامد، وغيره)، وغير النامي (صاهل، وغيره)، والحسّاس (ناهق، وغيره)، وغير الصاهل (ناهق، وغيره).
شجرة: أقسام القضية (موجبة، وسالبة)، و(حملية، وشرطية). والحملية (محصورة، ومهملة، وطبعية، وشخصية)، والمحصورة (كلية، وجزئية). ثم تقسيم الشرطية إلى (متصلة ومنفصلة)، ثم انقسام كلّ منهما إلى (شخصية، ومهملة، ومحصورة)، والمحصورة (كلية، وجزئية).
شجرة: تقسيمات القضية الحملية إلى ذهنيةٍ وخارجيةٍ وحقيقية. أيضًا تقسيم القضية الحملية إلى محصّلة ومعدولة.
شجرة للموجّهات (بسيطة ومركبة)، وأقسام البسيطة (ضرورية ذاتية، ومشروطة عامة، ودائمة مطلقة، وعرفية عامة، ومطلقة عامة، وحينية مطلقة، وممكنة عامة، وحينية ممكنة)، وأقسام المركّبة (مشروطة خاصة، وعرفية خاصة، و وجودية لا ضرورية، وجودية لا دائمة، وحينية لا دائمة، وممكنة خاصة).
شجرة تقسيمات أخرى للقضية الشرطية المتصلة (لزومية، اتفاقية)، والقضية الشرطية المنفصلة (عنادية واتفاقية، حقيقية، ومانعة الجمع، ومانعة الخلو).
شكل توضيحي يوضح النسب بين القضايا، وهذا الشكل على هيأة مربّع مشهور في المنطق حول علاقة القضايا فيما بينها (تناقض، تضاد، تداخل، دخول تحت التضاد).
جدول توضيحي بعنوان (لوح نسب المحصورات)، يبيّن فيها كلّ قضيةٍ من القضايا الحملية المحصورة الأربع كيف تعكس أو تنقض.
شجرة لتقسيم الحجّة إلى قياسٍ وتمثيلٍ واستقراء، ثم انقسام القياس إلى استثنائي واقتراني، ثم انقسام الاقتراني إلى حملي وشرطي.
شجرة: لبيان أقسام الأقيسة بحسب المادة، وهي خمسة: ما أفاد تصديقًا وما لم يفد تصديقًا، والثاني هو

٢. تمَّ تزويدُ الكتابِ بالرُّموزِ الرِّياضيَّةِ الحديثة كلَّما دعت الحاجةُ إلى ذلك. وهذا الأمرُ أسهمَ في إبرازِ الجانب الصُّوري من المنْطق[1].

٣. تمَّ تقسيمُ الكتابِ إلى أبوابٍ وفصولٍ بنحوٍ تصاعُديٍّ مُتسلسل، بحيث يبْتني كلُّ فصْلٍ على ما سبقَهُ، فلا يشعُرُ القارئُ أو الطَّالبُ المبتدئُ بأيَّةِ قفزة أو فجوة.

٤. تمَّ تمييز المواضيع بعناوينٍ مستقلَّةٍ بنحوٍ دقيق، فلم تختلط فيما بينها.

٥. تمَّ تزويدُ الكتابِ بسلسلةٍ من التَّمرينات في نهايةِ كلِّ بابٍ من أبوابِ الكتاب.

ومن مظاهرِ الاستيعابِ والشُّمولِ على مستوى المضْمون، يمكنُ سرْدُ

الشعر. وما أفاد تصديقًا جازمًا، وما لم يفد تصديقًا جازمًا، والثاني هو الخطابة. والتصديق الجازم منه ما يعتبر أنْ يكون حقًّا، وما لا يعتبر أنْ يكون حقًّا، والثاني هو الجدل. والتصديق الجازم الذي يعتبر أنْ يكون حقًّا منه ما يكون حقًّا واقعًا، ومنه لا يكون حقًّا واقعًا، والأول هو البرهان والثاني هو المغالطة.

شجرة لبيان المغالطات اللفظية: في المفرد والمركّب، الأول في جوهر اللفظ (باشتراك الاسم)، أو في هيأة اللفظ (في هيأة اللفظ الذاتية، أو في الإعراب والإعجام). والثاني (المركّب)، إما باقتضاء التركيب نفسه(المماراة)، أو بتوهم وجود التركيب (تركيب المفصل)، أو بتوهم عدم التركيب (تفصيل المركب).

شجرة لبيان المغالطات المعنوية: إمّا أنْ يكون في التأليف بين أجزاء القضية (ما يقع بين جزئي القضية: إيهام الانعكاس، وما يقع في جزء واحد: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، سوء اعتبار الحمل)، وإمّا أنْ يكون في التأليف بين القضايا (فإنْ كان تأليفًا غير قياسي: جمع المسائل في مسألة واحدة، وإنْ كان تأليفًا قياسيًا في التأليف نفسه: سوء التأليف، وإنْ كان تأليفًا قياسيًا باعتبار النتيجة: المصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعلة علة).

١. أمثلة على ذلك:

رمز التساوي (=)، ورموز أكبر من (>)، ورمز أصغر من (<)، وغيرها من الرموز في شرحه للنسب الأربع، والنسب بين نقيضي الكليين، وشرح أشكال القياس الاقتراني الأربعة وضروب كلّ واحد منها. وفي أقسام القضية، استخدام الرموز في القضايا الحملية المحصورة (كلّ) للموجبة الكلية، و(لا) للسالبة الكلية، و(ع) للموجبة الجزئية، و(س) للسالبة الجزئية. ثم استخدام رموز لموضوع القضية (ب) ولمحمولها (حـ).

استخدام الرموز في بحث العكوس (العكس المستوي، وعكس النقيض)، وملحقات بحث العكوس: النقض (نقض المحمول، النقض التام ونقض الموضوع)، والبديهة المنطقية.

النُّقاط الآتية، وسأقومُ بتذييلِ كلّ نقطةٍ بمقارنةٍ موجزةٍ بما ورَدَ في حاشيةِ مُلَّا عبد الله (الكتاب المُقرَّر الذي سبقَهُ)، حتى تبرُزَ بوضوح الخِدْمة التي أسداها كتابُ المنطق:

١. بدأَ المُظفَّر كتابَهُ المنطق بتوضيحِ الحاجة إلى المنطقِ وتعريفِهِ، بدون المرور بمقدِّماتٍ لا حاجةَ لها، بعباراتٍ واضحة وأسلوبٍ متميِّز[١].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، شرَعَ المؤلِّف في البدايةِ بتقسيمِ العلْم إلى تصوُّرٍ وتصديق، ثمَّ انقسامُ كلٍّ منهما إلى ضروريٍّ ونظري، مستهدفًا بذلك تعريف المنطق وبيان الحاجة إليه، فصارَ المدْخلُ مُعقَّدًا على الطَّالبِ المبتدئ[٢].

٢. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى العلْم، فنبَّهَ في الحاشيةِ إلى التَّمييزِ المهم بين العلْمِ الحصولي والعلْمِ الحضوري، والفوارق بينهما، وأنَّ المبحوثَ عنه في المنطقِ هو العلْمُ الحصولي[٣].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نرى ذِكْرًا للعلْمِ الحضوري، فضلًا عن بيانِ الفوارق بينَهُ والعلْمِ الحصولي.

٣. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بيانِ قوى النَّفس الإنسانية الأساسية (الحسِّية، الخيالية، الوهمية، العقلية)،[٤] مُنبِّهًا على أنَّ العقلَ يديرُ دفَّةَ مدركاتِهِ الحسِّية والخيالية والوهمية، ويُميِّزُ الصَّحيح منها من الفاسد، وينتزعُ المعاني الكُلِّية من الجزئيات، ويقيسُ بعضَها على بعض، وينتقلُ من معلومٍ إلى

١. المظفّر، المنطق، ص١١-١٢.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٦-٣٥.

٣. المظفّر، المنطق، ص١٣. وهذا ما سيشرحه العلاّمة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الثالثة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

٤. تطرق أرسطو إلى هذا الموضوع، راجع:

آخر، ويستنتجُ ويحكُم، ويتصرَّفُ ما شاءت له قُدْرتُهُ العقلية،[١] لينتهي من ذلك إلى تعريفِ العلْم - تعريفًا دقيقًا ينْسجِمُ مع الرُّوحِ الفلْسفيةِ المتأخِّرة - بأنَّه: «حضورُ صورة الشَّيء عند العقل»[٢]، الذي ينطلقُ من الإيمانِ بأنَّ «العلوم الحصولية في الحقيقةِ علومٌ حضورية»[٣].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ ذِكْرًا لقوى النَّفس الإنسانية الأساسية (الحسِّية، الخيالية، الوهمية، العقلية)، لربْطِ القوَّة العقلية بتحصيلِ العلْم.

٤. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بيانِ انقسام العلْم الحصولي إلى تصوُّرٍ وتصديق[٤]، فقدَّمَ لنا خلاصة آراء المُحقِّقين من الفلاسفةِ (كابنِ سينا ومُلَّا صدرا)، وبماذا يتعلَّق التصوُّر والتصديق، ليعرف القارئ بأنَّ التصديق لا يتعلَّق إلا بالجملةِ الخبرية (القضايا)، بخلافِ التصوُّر الذي يتعلَّق بالمفردِ والنِّسبةِ في الخبرِ والنِّسبةِ في الإنشاءِ والمُركَّبِ الناقص. كما شرحَ لنا أقسامَ التصديق، ليُميِّزَ بين درجاتِهِ المختلفة (يقين، ظنّ، شك، وهم). وبعد أنْ انتهى من بيانِ العلْمِ وأقسامِهِ، انتقلَ إلى الجهلِ وأقسامِهِ[٥]، فتحدَّثَ عن انقسامِ الجهل التصديقي إلى بسيطٍ ومُركَّب، مؤكِّدًا في النِّهايةِ على أنَّ الجهلَ المُركَّب ليس من العلْم، فالجهلُ المُركَّب يتخيَّل صاحبُهُ أنَّه

---

١. وهذا ما سيشرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الرابعة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

٢. المظفّر، المنطق، ص١٣-١٥.

٣. العلاّمة الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٥٣. والعمق الفلسفي لهذه الأبحاث تجدها فيما شرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الخامسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

٤. وقد أشار أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٩٩-١٠٠.

٥. تطرّق أرسطو إلى الجهل، وأنَّ من فَقَد حسًّا فقد فقَدَ علْمًا، وأنَّا إنَّما نتعلَّم إما بالاستقراء أو بالبرهان، وأنَّ العلم لا يكون إلا بالكُلِّي، والكُلِّي لا يستخلص إلا بالاستقراء، والاستقراء لا يتم بدون إحساس. انظر: منطق أرسطو، البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٣٨٥.

من العلْم، ولكنَّه ليس بعلْم[١].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، تمييزٌ مقتضبٌ بين التصوُّرِ والتصديق، دون ذكر لأغلبِ النُّقاط المتقدِّمة التي سجَّلَها كتابُ المنطق[٢].

٥. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بيانِ انقسام العلْم الحصولي (بكلا قسْميه: التصوُّر والتصديق) إلى ضروريٍّ (بديهي) ونظري (كسْبي)[٣]. ولم يكتفِ ببيانِ ذلك، بل أردفَهُ بشرحِ أسباب جهل الإنسان في بعضِ الأحيان بضرورةِ الضَّروري. ثمَّ انتهى إلى تعريفِ الفكر بـ (حركةِ العقل بين المعلومِ والمجهول) من خلالِ تحليلِ حركة العقل بخمسةِ أدوار[٤]، هذه الأدوار الخمسة سيشْرحُها مُفصَّلًا تحت عنوان (خاتمة في لواحقِ القياس) عندما يتحدَّث عن القياسِ المُضْمَر (الضَّمير)[٥].

والجديرُ بالذِّكرِ أنَّ حركةَ العقلِ وفقًا لهذا البيان، تنْسجِمُ مع أحدثِ النَّماذج المقترحة في مجالِ علْم الإدراك والمعرفة (وعلْم النَّفس المعرفي)، المشهور بـ(نموذج معالجة المعلومات). هذا النَّموذج يُؤكِّد على أنَّ دورةَ معالجة المعلومات في الذِّهن - المرتبطة بالمثيراتِ التي يتفاعلُ معها الإنسان - تمرُّ في مرحلةِ التَّرميز، ثمَّ التَّخزين، ثمَّ الاسترجاع. ويتمُّ تنفيذُ مثل هذه العمليات عبرَ أجهزة الذَّاكرة، وهي المُسجِّلات

١. المظفّر، المنطق، ص١٦-٢٠. والعمق الفلسفي لهذه الأبحاث تجدها فيما شرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الرابعة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. أيضًا في كتابه بداية الحكمة، في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة. وفي كتابه نهاية الحكمة في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة.

٢. حاشية ملا عبد الله، ص٢٦-٣٥.

٣. والعمق الفلسفي لهذه الأبحاث تجدها فيما شرحه العلاّمة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الخامسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. أيضًا في كتابه بداية الحكمة، في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشر. وفي كتابه نهاية الحكمة في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

٤. المظفّر، المنطق، ص٢١-٢٤.

٥. المظفّر، ص٢٥٤-٢٥٧.

الحسِّية، والذَّاكرة قصيرة المدى، والذَّاكرة طويلة المدى[١]. والفرْقُ بين حركةِ العقل كما شرحَها المُظفَّر، وحركة العقل وفق نموذج معالجة المعلومات، أنَّ حركةَ العقل كما شرحَها المُظفَّر تُفسِّر كسْبَ المعلومات وفقًا للطَّريقةِ القياسية الأرسطية، بخلافِ نموذج معالجة المعلومات الذي لا يحصر نفسَهُ بهذه الطَّريقةِ فقط.

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بيانٌ مقتضبٌ جدًا للضَّروري والنَّظري، دون أيّ ذكر لحركةِ العقل وأدوارها الخمسة[٢].

٦. من خلالِ النَّقاط الماضية، لا يتهيَّأ الطَّالبُ المبتدئ لأبحاثِ المنطق فحسْب، بل يصبحُ مهيَّأ أيضًا لأهمِّ أبحاث علْم أصول الفقه (مباحث الألفاظ)، والفلْسفة (نظرية المعرفة).

مقارنة: الطَّالبُ الدَّارسُ لـحاشيةِ مُلَّا عبد الله، الذي لم تمُرَّ عليه المطالب المشروحة في كتاب المنطق، يفتقدُ هذا التهيُّؤ. ولهذا أثرٌ كبيرٌ في ترْكِ أو سدِّ ثغرة في ذهنِ طالب أصول الفقه والفلْسفة.

٧. قبلَ أنْ يشْرَعَ المُظفَّرُ بأبحاثِ المنطق، قسَّمَ الأبحاثَ إلى ستَّةٍ (الألفاظ، الكُلِّي، المُعرِّف، القضايا، الحُجَّة، الصِّناعاتُ الخمس)، مشيرًا إلى أنَّ نقطةَ ارتكاز المنطق من حيثُ الصُّورةِ والهيأة يكمُنُ في مبحثَي: المُعرِّف الذي يستهدفُ التوصُّلَ إلى العلْم بالمجهولِ التصوُّري (ومبحثُ الألفاظ والكُلِّي مقدِّمةٌ له)، والحُجَّةُ الذي يستهدفُ التوصُّلَ إلى العلْم بالمجهولِ التَّصديقي (ومبحثُ القضايا مقدِّمةٌ له). في حين أنَّ نقطةَ ارتكاز المنطق من حيثُ المادَّة تكمُنُ في مبحثِ الصِّناعات الخمس،

---

١. ويُعدّ كلٌّ من أتكنسون وشيفرن (Atkinson & Shiffrin، ١٩٧١) من الأوائل الذين أسهموا في صياغة نموذج معالجة المعلومات. وجرى بعد ذلك تعديل على هذا النموذج في ضوء إسهامات، بادلي (Baddeley، ١٩٨٢)، وأندرسون (Anderson، ١٩٩٠)، ولا سيّما في مجال الذاكرة العاملة.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٣١-٣٣.

وبالخصوص: صناعةُ البُرْهان[١].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، ضمنَ بيان موضوع المنطق، وأنَّه ينقسِمُ إلى مبحثِ المُعرِّفِ والحُجَّة، تمَّ إقحام القارئ أو الطَّالب المبتدئ بمصطلحاتٍ مُعقَّدة، من قبيلِ «العوارضِ الذَّاتية» وتقسيماتِها![٢].

٨. من أروعِ إبداعات المُظفَّر، إدخالُ مباحث الألفاظ (كبابٍ أوَّلٍ ومدْخلٍ للمنطق). وقد أشارَ في الهامشِ إلى أنَّ «هذا البحثَ إلى آخرِهِ ليس من منهاجِ دراستِنا، ولكنَّا وضعناهُ للطُّلابِ الذين يرغبونَ في التوسُّع، حرْصًا على فائدَتِهم. هو بحثٌ له قيمتُهُ العلْمية، لا سيَّما في مباحثِ أصول الفقه»[٣].

والحقيقةُ أنَّ فائدةَ هذا البحث لا تقتصرُ على مباحثِ أصول الفقه، بل له قيمةٌ منطقية أيضًا؛ لأنَّه يقي المُتلقِّي من المغالطات المنطقية الناشئة عن سوءِ استخدام الألفاظ، والتي سيُشيرُ إلى بعضِها في مبحثِ صناعة المغالطات، تحتَ عنوان (المغالطات اللفظية)[٤].

كما إنَّ لهذا البحث قيمةً فلسفية، خصوصًا عندما بدأَ البحثَ بشرْحِ الوجودات الأربعة للأشياء وهي: وجودان حقيقيَّان (الخارجي، والذِّهني)، ووجودان اعتباريان جعْليَّان (اللَّفظي، والكتْبي). فضلًا عن الدَّلالةِ وأقسامِها، وتقسيماتِ الألفاظ. خصوصًا عندما شرَحَ التَّرادُفَ والتَّبايُنَ، وأقسام الألفاظ المتباينة (المثلان، المتخالفان، المتقابلان)، ثمَّ شرَحَ أقسامَ التَّقابل (ولهذا البحث بالتَّحديد قيمةٌ

---

١. المظفّر، المنطق، ص٢٦-٢٧.

٢. حاشية مُلّا عبد الله، ص٣٥-٣٦.

٣. المظفّر، المنطق، ص٣١.

٤. المظفّر، المنطق، ص٤٢٥-٤٣٠.

منطقيةٌ وفلسفيةٌ كبيرةٌ جدًا).[١] ثمَّ شرَحَ أقسامَ اللَّفظ (المُفرَد، والمُركَّب)، وانقسامَ اللَّفظ المُفرَد إلى (اسم، كلمة، أداة)، وانقسامَ اللَّفظ المُركَّب إلى (تامٍّ وناقص)، وانقسامَ المُركَّب التام إلى (خبرٍ وإنشاء). كلُّ ذلكَ من أجلِ أنْ يتَّضِحَ للطَّالبِ المبتدئ أنَّ ما يهتمُّ به المنطقي هو الخبرُ بالتَّحديد (القضايا)، وهو لفظٌ مركَّبٌ تامٌّ وليس بإنشاء[٢].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا أثرَ لهذه الأبحاث، باستثناءِ إشارة مقتضبة إلى أقسامِ الدَّلالة، وأقسام اللَّفظ (مُفرَد ومُركَّب)، وانقسام اللَّفظ المُركَّب إلى (تامٍّ وناقص)، وانقسام المركَّب التام إلى (خبرٍ وإنشاء)، وبعض تقسيمات الألفاظ[٣].

٩. ثمَّ انتقلَ إلى مباحثِ الكُلِّي، وهي المباحث المعروفة بـ (الإيساغوجي) التي نقَّحَها فرفوريوس الصُّوري[٤]. فميَّزَ المُظفَّرُ بين الكُلِّي والجزئي، مع لفت النَّظَر إلى الجزئي الإضافي، بوصفِهِ كُلِّيًا من ناحية، وجزئيًا من ناحيةٍ أخرى. ثمَّ قسَّمَ الكُلِّي إلى متواطئٍ ومُشكِّك (ولهذا التقسيم أهميةٌ فلسفيةٌ ومنطقية)، ثمَّ قسَّمَ الكُلِّي إلى مفهوم ومصداق. ولفَتَ النَّظَرَ في هذا التَّقسيم الأخير إلى أنَّ المصداقَ لا يجبُ أنْ يكونَ من الأمورِ الموجودة والحقائقِ العينية، بل المصداقُ هو كلُّ ما ينطبق عليه المفهوم وإنْ كان أمرًا عدميًا لا تحقُّقَ له في الأعيان.

وفي ضوءِ ذلك، عندما تحدَّثَ عن العنوانِ والمعنون، ودلالة المفهوم

---

١. تعرض أرسطو لأنواع التقابل في كتابه المقولات، انظر: منطق أرسطو، كتاب المقولات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٦٣-٧٠.

٢. المظفّر، المنطق، ص٢٩-٥٥.

٣. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٤٠-٥١.

٤. راجع إيساغوجي فرفوريوس الصوري في: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٣، ص١٠٥٥-١١٠٤.

على مصداقِهِ، استعرَضَ سلسلةً من المفارقات، ليكشِفَ عن عدمِ وجودِ تناقُض فيها، بفضْلِ التَّمييز بين الحمْلِ الأوَّلي والحمْلِ الشَّايع (وهو من إبداعاتِ ملا صدرا)[١].

ثمَّ استعرَضَ النِّسَبَ الأربع (التَّساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجهٍ، والتَّباين)، والنِّسَب بين نقيضي الكُلِّيين. وأخيرًا الكُلِّيات الخمسة (النَّوع، الجِنْس، الفصْل، الخاصَّة، العَرَض العام)، بتعريفاتٍ وأمثلةٍ دقيقة، ستكونُ حجَرَ الأساس في مبحث المُعرِّف.

كما شرَحَ ضمن ذلك، الفرْقَ بين الذَّاتي والعَرَضي (مُوضِّحًا اختلاف معاني الذَّاتي في المنطق). ثمَّ نبَّهَ على بعضِ تقسيمات الحمل (طبْعي ووضعي)، والأهمُّ من ذلك: تقسيمُ الحمْل إلى ذاتيٍّ أوَّليٍّ وشائعٍ صناعي، ثمَّ تقسيمُهُ إلى حمْلِ مواطأةٍ واشتقاق. وانتقلَ إلى تقسيماتِ العَرَضي (اللَّازم والمُفارِق)، ثمَّ تقسميات الكُلِّي (منطقي، طبيعي، عقلي)[٢].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، إشارةٌ مقتضبةٌ إلى المتواطِئ والمُشكِّك، والكُلِّي والجزئي[٣]، وشرْحٌ مُفصَّلٌ للنِّسَبِ الأربع[٤]، وكذلك الكُلِّيات الخمس[٥]، وخاتمةٌ حولَ مفهوم الكُلِّي وتقسيماته[٦]. لكن لا نجدُ أثرًا لبحثِ الحمْل وتقسيماتِهِ.

١. صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ج١، ص٢٩٢-٢٩٤. أيضًا٣٤٥-٣٤٨.

٢. المظفّر، المنطق، ٥٧-٨٨.

٣. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٤٥-٥٤.

٤. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٥٥-٦٤.

٥. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٦٤-٨٤.

٦. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٨٥-٨٨.

١٠. بعد ذلكَ انتقَلَ المُظفَّرُ إلى البحثِ الأوَّلِ الأساس من الجانبِ الصُّوري من المنطقِ الأرسطي، أعني المُعرِّف. في مُقدِّمةِ هذا البحث، ميَّزَ بين التَّعريفِ اللَّفظي والاسْمي والحقيقي (شارحًا الفرْق بين هل البسيطة وهل المُركَّبة...ولهذا التَّمييز أهميةٌ كبيرة في بحوثِ الفلسفة). ثمَّ شرَعَ في مبحثِ التَّعريف، الذي ينقسمُ إلى حدٍّ (تامٍّ وناقص)، ورسْمٍ (تامٍّ وناقص).

ثمَّ انتقلَ إلى أنماطٍ أخرى من التَّعريف، كالتَّعريفِ بالمثال (الطَّريقة الاستقرائية)، والتَّعريفِ بالتشبيه. وشرَحَ شروطَ التَّعريف. ثمَّ ختَمَ هذا البحث بـ (القسْمة)، قائلًا في الهامش: «القسْمةُ من المباحثِ التي عني بها المناطقةُ في العصرِ الحديث، وظُنَّ أنَّها من المباحثِ التي تفتَّقَ عنها الفكرُ الغربي. غيرَ أنَّ فلاسفةَ الإسلام سبقوا إلى التَّنبيهِ عليها. وقد ذكرَها الشيَّخ الطُّوسي العظيم في منطقِ التَّجريد، لتحصيلِ الحدودِ واكتسابِها، وأوضَحَها العلَّامة الحِلِّي في شرحِهِ الجوهر النَّضيد»[1]. وبإدخالِ هذا البحث بنحوٍ مفصَّل، يكونُ المُظفَّرُ قد أسهمَ بربطِ المنطق القديم بالحديث، وكشَفَ عن جانبٍ من الكنوزِ المخْفيَّة في تُراثِنا المنطقي[2].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بحثُ المُعرِّف مقتضبٌ جدًّا، لا نرى فيه أثرًا للتَّمييزِ بين التَّعريفِ اللَّفظي والاسمي والحقيقي، والتَّعريفِ بالمثالِ والتَّشبيه، ولا أثرًا لبحثِ القسْمة[3].

١١. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى التَّصديقات، فبدأَ في الفصْلِ الأوَّلِ ببحثِ القضايا وأحكامِها، فعرَّفَ القضيةَ (المُركَّب التام الذي يصحُّ أنْ نصِفَهُ بالصِّدْقِ

---

١. المظفر، المنطق، ص١٠٦.

٢. المظفر، المنطق، ص٩١-١٢١.

٣. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٨٩-٩٣.

أو الكذبِ لذاتِهِ)، مبيِّنًا ضرورة إضافة كلمة (لذاتِهِ) حتى تخرُج بعض الإنشاءات التي قد يُتوَّهم أنَّ فيها صدْقٌ وكذِب.

ثمَّ شرَحَ أقسامَ القضية (حمْلية وشرْطية)، وتقسيم القضية الشَّرْطية إلى (متَّصلة ومنْفصلة). ثمَّ شرحَ أجزاءَ القضية الحمْلية (الموضوع، المحمول، الرابطة)، وأجزاءَ القضية الشَّرْطية (المُقدَّم، التالي، الرابطة). ثمَّ تحدَّثَ عن تقسيمِ القضية الحمْلية باعتبارِ الموضوع إلى (شخصيةٍ، وطبيعيةٍ، ومُهْملةٍ، محصورة)، وتقسيم القضية الحمْلية المحصورة إلى (كُلِّيةٍ وجُزئية)، لتظهرَ لدينا (موجبةَ كُلِّية، وسالبة كُلِّية، وموجبة جُزْئية، وسالبة جُزْئية). ثمَّ تحدَّثَ عن تقسيمِ القضية الشَّرْطية إلى (شخصية، ومُهْملة، ومحصورة). ثمَّ تقسيمات القضية الحمْلية (الذهنية، الخارجية، الحقيقية)، و(المعدولة والمُحصّلة)[1].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، عرَّفَ القضيةَ وأقسامَها على نحوِ ما فعَلَهُ المُظفَّر، لكن لا نجدُ أثرًا لتقسيمِ الحمْلية إلى ذهنيةٍ وخارجيةٍ وحقيقية. ولهذا التقسيمُ أثرٌ كبيرٌ في بحوثِ أصول الفقه والفلْسفة[2].

١٢. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر لاستعراضِ مبحث المُوجِّهات[3] (وهو ما يقترِبُ من منطقِ الجهات السببيَّة الحديث المستخدم في علْمِ الفيزياء)[4]، فبدأَ بالتَّمييزِ في علاقةِ موضوع القضية بمحمولِها إلى: وجوبٍ وامتناعٍ وإمكان (مع التَّمييزِ بين الإمكانِ الخاصّ والعام). ليبدأ بشرْحِ جهةً

١. المظفّر، المنطق، ص١٢٧-١٤٥.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٩٤-١٠٣.

٣. تعرض أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٠٩-١١٣، وأيضًا ص١٢٢-١٢٩.

٤. د. السيد نفادي، السببية في العلم، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٤١-٢٨١.

القضية وأنواع المُوجِّهات (بسيطة ومركبة)، وأقسام البسيطة (ضرورية ذاتية، مشروطة عامة، دائمة مُطْلقة، عُرْفية عامة، مُطْلقة عامة، حينية مُطْلقة، ممكنة عامة، حينية ممكنة)، وأقسام المُركَّبة (مشروطة خاصَّة، عُرْفية خاصَّة، وجودية لا ضرورية، وجودية لا دائمة، حينية لا دائمة، ممكنة خاصَّة)[1].

مقارنة: لا نجدُ فرْقًا جوهريًا في هذا المبحثِ بين المنْطق للمُظفَّر وحاشية مُلَّا عبد الله، إلا بوضوحِ العبارة وتمايُز العناوين وتوافُر الأمثلة على كلِّ قضيةٍ في الكتاب الأول دون الثاني[2].

١٣. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى تقسيماتٍ أخرى للقضيةِ الشَّرْطية المتَّصلة وهي (لُزُومية، اتِّفاقية)، وتقسيمات للقضية الشَّرْطية المنْفصلة وهي (عنادية واتِّفاقية، حقيقية ومانعة الجمْع ومانعة الخلو)[3].

مقارنة: لا نجدُ فرْقًا جوهريًا في هذا المبحثِ بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشية مُلَّا عبد الله، إلاّ بوضوحِ العبارة وتمايُز العناوين في الأوَّلِ دون الثاني[4].

١٤. وفي الفصْلِ الثاني، انتقلَ المُظفَّرُ إلى بحثِ أحكام القضايا أو النِّسَب بينها، فتحدَّثَ عن التَّناقُضِ وشُرُوطِهِ (الوحدات الثَّمان)، ثمَّ نبَّهَ إلى نقطةٍ بالغة الأهمية، وهي أنَّ بعضَ المناطقة يُضيفُ إلى تلكَ الوحدات: (وحدة الحَمْل). فيجبُ لتناقُضِ القضيتين أنْ يتَّحِدا في الحمْل، فلو كان الحمْلُ في إحداهُما أوَّليًا وفي الأخرى شايعًا، فإنَّه يجوزُ أنْ يصْدُقا معًا. ثمَّ انتقلَ إلى مُلْحقاتِ التَّناقُض (التَّداخُل، والتَّضاد، والدُّخول

١. المظفّر، المنطق، ص١٤٦-١٥٥.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٠٤-١١٩.

٣. المظفّر، المنطق، ص١٥٧-١٦٢.

٤. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١١٩-١٢٥.

تحتَ التَّضاد)[١].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أثرًا لشرْطِ (وحدة الحَمْل) في التَّناقُض (وهو شرْطٌ بالغُ الأهمية؛ لأنَّه يُبدِّدُ سلسلةً من التناقضاتِ الموهومة الناشئةِ من الاختلافِ في الحمْل)، ولا نجدُ تنبيهًا لُمْلحقاتِ التَّناقُض (التَّداخُل، والتَّضاد، والدُّخول تحتَ التَّضاد)[٢].

١٥. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بحثِ العُكُوس، وهو استدلالٌ مباشرٌ من قضيةٍ على أخرى، من خلالِ الملازمة بينهما في الصِّدْق. فشرَحَ العكسَ المستوي وقاعدتَهُ وشروطَهُ، وعكسَ النَّقيض (الموافق، والمخالف). ثمَّ انتقلَ إلى مُلْحقات العكوس: النَّقْض (قاعدة نقض المحمول، وقاعدة النَّقض التام ونقض الموضوع). ثمَّ ختَمَ بالبديهةِ المنطقية، وبهذه الخاتمة تظهَر نقطةُ تلاقي المنطق بالعلومِ الرِّياضية[٣].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، وتبعًا للمتنِ (التَّهذيب)، تمَّ إقحام المُوجِّهات بالعكوس، فصارَ البحثُ مُعقَّدًا، كما تمَّ إقحام الطَّالب المبتدئ ببعضِ الخلافاتِ الدَّقيقة بين الفارابي وابن سينا[٤]. بخلافِ المنطق للمُظفَّر، حيثُ نجدُ فيه بحثَ (العكوس) واضحًا، والعناوينُ التي تفصِلُ المواضيعَ بعضَها عن بعضٍ جعلت البحثَ أشدَّ وضوحًا.

١٦. بعد أنْ انتهى المُظفَّر من بحثِ القضايا، انتقلَ إلى مبحثِ الحُجَّة وهيأة تأليفِها أو مباحثِ الاستدلال. وبدأَ بتقسيمِ طُرُق الاستدلال (أو أقسام الحُجَّة) إلى ثلاثةِ أنواعٍ رئيسة: قياس (وهو انتقالٌ من عامٍّ إلى خاصّ)،

١. المظفّر، المنطق، ص١٦٥-١٧١. تحدث أرسطو عن تقابل القضايا بالتناقض والتضاد في: منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٠٥-١٠٨، وأيضًا ص١٢٩-١٣٣.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٢٦-١٣١.

٣. المظفّر، المنطق، ص١٧٣-١٩٨.

٤. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٣٥-١٥٦.

وتمثيلٍ (وهو انتقالٌ من خاصٍّ إلى خاصّ)، واستقراء (وهو انتقالٌ من خاصٍّ إلى عامّ)[١].

مقارنة: هذه المُقدِّمة - التي تُمثِّلُ خريطةً لمبحثِ الحُجَّة والاستدلال في المنطقِ الأرسطي- مفقودةٌ في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، فبعدَ أنْ انتهى من بحثِ العُكُوس، انتقلَ المُلَّا عبد الله مباشرةً - تبعًا للماتنِ - إلى القياسِ وتعريفِهِ، دون إعطاء فكرةٍ عامةٍ عن مسارِ مباحث الاستدلال[٢]. وإنَّما أشارَ إلى الاستقراء والتَّمثيل - بوصفِهما قسيمينِ للقياس - ضمْنَ تعريفِهِ للقياس[٣]، ثمَّ أشارَ إلى هذه الأقسامِ الثلاثة في بدايةِ بحث الاستقراء[٤]، والأنسبُ والأوضَحُ للطَّالبِ المبتدئ أنْ يُعرَّفَ بالأقسامِ الثلاثة قبلَ أنْ يتمّ شرْح أيٍّ منها (كما فعلَ المظفَّر).

١٧. ثمَّ بدأَ المُظفَّر بالنَّمطِ الأول من الاستدلال: القياس[٥]، فعرَّفَهُ، وشرَحَ الاصطلاحات العامة فيه (صورة القياس، المُقدِّمة، المطلوب، النتيجة، الحدود). بعد ذلكَ انتقلَ لبيانِ أقسام القياس بحسَبِ مادَّتِهِ وهيئتِهِ، فقسَّمَهُ إلى قياسٍ استثنائي، وقياسٍ اقتراني الذي ينقسم بدورِهِ إلى شرْطيٍّ، وحمْليّ[٦].

مقارنة: في القياسِ وأقسامِهِ، لا فرَقَ أساس نجِدُهُ بين المنطق للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله[٧].

---

١. المظفّر، المنطق، ص٢٠١-٢٠٢.

٢. انظر، حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٥٦-١٥٧.

٣. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٥٨.

٤. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٩٥.

٥. تطرّق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٣٧-١٤٣.

٦. المظفّر، المنطق، ص٢٠٣-٣٠٨.

٧. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٥٧-١٦٠.

١٨. من أهمِّ أقسام القياس هو القياسُ الاقتراني الحمْلي، الذي له قواعد عامَّة (تكرُّر الحدِّ الأوسط، إيجابُ إحدى المقدمتين، كُلِّية إحدى المُقدِّمتين، النتيجةُ تتْبَعُ أخسّ المُقدِّمتين)، وينقسِمُ بدورِهِ إلى أشكالٍ أربعة، لكُلِّ شكلٍ منها شروطُهُ وضروبُهُ[١].

مقارنة: في القياسِ الحمْلي الاقتراني وأشكالِهِ وضروبِهِ، لا فرْقَ أساسي نجِدُهُ بين المنطق للمُظفَّر وحاشية مُلَّا عبد الله، سوى وضوحِ العبارة وتمايُز العناوين في الأوَّل دون الثاني[٢].

١٩. يعودُ المُظفَّرُ بعدَ ذلكَ إلى القياسِ الاقتراني الشَّرْطي، ليُعرِّفَهُ ويُبيِّن أقسامَهُ، فتحدَّثَ بنحوٍ مُفصَّلٍ عن القياسِ المُؤلَّفِ من المُتَّصلات، والقياسِ المُؤلَّفِ من المنْفصلات، والقياسِ المُؤلَّفِ من المتَّصلةِ والمنْفصلة، والقياسِ المُؤلَّفِ من الحمْليةِ والمتَّصلة. ثمَّ في الخاتمة قال: «قد أطلْنا في بحثِ الاقترانات الشَّرْطية على خلافِ المعهود في كُتُبِ المنطق المعتاد تدريسُها، نظرًا إلى كثرةِ فائدَتِها والحاجةِ إليها، فإنَّ أكثرَ البراهين العلْمية تبتني على الاقترانات الشَّرْطية، وإنْ كُنَّا تركنا كثيرًا من الأبحاثِ التي لا يسَعُها هذا المختصر، واقتصرْنا على أهمِّ الأقسامِ التي

١. المظفّر، المنطق، ص٢٠٩-٢٣٣. تطرّق أرسطو إلى ذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٤٧-٢٠٧، بل إلى آخر التحليلات الأولى، مع ملاحظة أنّ أرسطو تحدث عن الأشكال الثلاثة الأولى فقط، وضروبها.

ويقول ابن رشد عن الطبيب جالينوس إنّه هو الذي جعل الشكل الرابع شكلاً قائمًا بذاته (وأحيانًا يُسمّى باسمه فيقال «قياس جالينوس»)، يكون الحد الأوسط فيه محمولاً للمقدمة الكبرى، وموضوعًا للمقدمة الصغرى. وقد لقي هذا الشكل من المناطقة كثيراً من الهجوم والدفاع، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين. للتفصيل انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، ١٩٨١، ج١، ص٢٨١-٢٨٦.

وقال المظفر عنه: «هذا الشكل أبعد الجميع عن مقتضى الطبع، غامض الإنتاج عن الذهن، ولذا تركه جماعةٌ من علماء المنطق في مؤلفاتهم واكتفوا بالثلاثة الأولى». المظفّر، المنطق، ص٢٣٠.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٦٠-١٨٩.

هي أشدُّ عُلُوقًا بالطَّبْع»[١].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بحْثُ الاقترانات الشَّرْطية - كما هو الحالُ في أكثرِ كُتُب المنطق الأرسطي - مقتضبٌ[٢].

٢٠. بعدَ أنْ انتهى المُظفَّرُ من بيانِ القياس الاقتراني بقِسْميهِ الحمْلي والشَّرْطي، انتقلَ إلى القياسِ الاستثنائي، فعرَّفَهُ، وبيَّنَ شُرُوطَهُ. ثمَّ ختمَ كلامَهُ بخاتمةٍ في لواحقِ القياس، فتحدَّثَ عن القياسِ المُضْمَر (الضَّمير)[٣]، ليشْرح بالتَّفصيل حركةَ العقلِ وطريقةَ كسْبِ المعلومات وفق الطَّريقة القياسية والأدوار الخمسة التي تحدَّثَ عنها في بدايةِ كتابِهِ[٤].

مقارنة: في حاشية مُلَّا عبد الله، لا نجدُ إلا ذكرًا موجزًا للقياسِ الاستثنائي، دون أيّ إشارةٍ للقياسِ المُضْمر أو كلامٍ عن حركةِ العقل والأدوار الخمسة[٥].

٢١. ولم يُغلِق المُظفَّر ملفَّ القياس إلا بعدَ أنْ تحدَّثَ عن القياسِ المُركَّب، وأقسامِهِ (قياسُ الخُلْف[٦]، قياسُ المساواة).[٧]

مقارنة: أشارَ المُلَّا عبد الله في حاشيتِهِ إلى قياسِ الخُلْف بنحوٍ موجز، دونَ أنْ يتحدَّثَ عن قياسِ المساواة[٨].

---

١. المظفّر، المنطق، ص٢٣٥-٢٤٩.

٢. حاشية مُلّا عبد الله، ص١٨٩-١٩١.

٣. تطرّق أرسطو إلى ذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣١٣-٣١٦.

٤. المظفّر، المنطق، ص٢٥٤-٢٥٧.

٥. حاشية مُلّا عبد الله، ص١٩٢-١٩٥.

٦. تطرّق أرسطو إلى قياس الخُلف في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٨٥-٢٨٨.

٧. المظفّر، المنطق، ص٢٥٨-٢٦٣.

٨. حاشية مُلّا عبد الله، ص١٩٤-١٩٥.

٢٢. ثمَّ بدأَ المُظفَّرُ بالنَّمطِ الثاني من الاستدلال: الاستقراء[١]، فعرَّفَهُ، ثمَّ بيَّنَ أقسامَهُ (استقراء تامّ، استقراء ناقص)، ثمَّ تحت عنوان (شُبْهةٌ مسْتعصية) طرَحَ ما يُعرَفُ في المنطقِ والفلسفةِ بـ(مشكلةِ الاستقراء)[٢]، والتي تتعلَّق بمُبرِّرات التَّعميم من استقراءٍ ناقص، فقدَّمَ حلًا تمثَّل في أنَّ الاستقراء الناقص يُفيدُ اليقينَ إذا كان مُعلَّلًا، بأنْ يبحَث المُشاهِدُ لبعضِ الجزئيات عن العلَّةِ في ثُبُوتِ الوصف فيعْرِف أنَّ الوصفَ إنَّما ثبتَ لتلكَ الجزئيات المُشاهَدَة لعلَّةٍ أو خاصيَّةٍ موجودةٍ في نوعِها، ولا شُبْهةُ عند العقلِ في أنَّ العلَّةَ لا يتخلَّف عنها معلولُها أبدًا[٣].

هذا الموضوع سيطْرَحُهُ بنحوٍ أعمق بكثير السيِّد محمَّد باقر الصَّدْر، في كتابِهِ الأسس المنطقية للاستقراء، ليُقدِّمَ لنا إجابةً أخرى ترتكزُ على حسابِ الاحتمالات ومنطقِهِ الذَّاتي في توالُدِ المعرفة.

مقارنة: شرَحَ المُلَّا عبد الله الاستقراء - كقسيم للقياسِ والتَّمثيل - وقسَّمَهُ إلى تامٍّ وناقص، وأنَّ الناقِصَ لا يُفيدُ إلاَّ الظَّنّ، إلا أنَّه لم يُشِر إلى مشكلةِ التَّعميم التي تطرَّقَ لها الشَّيخُ المُظفَّر، وقدَّمَ لها حلًّا ينْسجمُ مع الرُّؤيةِ الأرسطية/ السِّينوية[٤].

٢٣. وأخيرًا تحدَّثَ المُظفَّر عن النَّمطِ الثالثِ من الاستدلال: التَّمثيل[٥]، فعرَّفَهُ،

١. تطرّق أرسطو إلى ذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣٠٦-٣٠٨.

٢. ويستشهد عادة لبيان مشكلة الاستقراء بقصة الكابتن كوك Captain Cook. فقبل زيارة الكابتن كوك إلى استراليا عام ١٧٧٠م، كان يُعتقد في أوربا أنّ كل الأوز هو أبيض؛ لأنّ كلّ الإوز الذي تم ملاحظته هناك كان أبيض، لكن ما أن زار كوك منطقة بوتاني باي Botany Bay ، حتى رأى إوزاً أسودَ يسبح في مائها.

٣. المظفّر، المنطق، ص٢٦٤-٢٦٧.

٤. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٩٥-١٩٨.

٥. تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣٠٨-٣٠٩.

ثمَّ أكَّدَ - تحتَ عنوان (قيمتُهُ العلْمية) - على أنَّ التَّمثيلَ من الأدلَّةِ التي لا تُفيدُ إلا الاحتمال؛ لأنَّه لا يلزم من تشابُهِ شيئَينِ في أمرٍ - بل في عدَّةِ أُمورٍ - أنْ يتشابها من جميعِ الوجوه. نعم إذا قويت وجوهُ الشَّبَه بين الأصْلِ والفرْعِ وكثُرَت، يقوى عندَكَ الاحتمال حتى يقرُبَ من اليقين، ويكونُ ظنًّا (والقيافةُ من هذا الباب). ثمَّ أكَّدَ على أنَّ التَّمثيلَ المعلوم فيه الجامع علَّة تامَّة، يكونُ من بابِ القياس البُرْهاني المفيد لليقين، إذ يكونُ فيه الجامعُ حدًّا أوسَطَ والفرْعُ حدًّا أصغرَ والحكمُ حدًّا أكبر. وبهذا يخرُجُ عن اسم (التَّمثيل) باصْطلاحِ المناطقة، واسْمِ (القياس) باصْطلاح الفُقهاء الذي كان محلَّ الخلاف عندَهُم[١].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، إسهابٌ في تعريفِ التَّمثيل، واقتضابٌ في شرْحِهِ، دون أنْ يتبيَّن للطَّالبِ المبتدئ بنحوٍ واضحٍ قيمتُهُ العلْمية[٢].

٢٤. بعدَ أنْ انتهى من مبحثِ الحُجَّةِ وهيأة تأليفِها أو مباحث الاستدلال، انتقلَ إلى مبحثِ الصِّناعات الخمْس (البُرْهان، الجدَل، الخطابة، الشِّعر، المُغالطة)، وهو مبحثٌ أبدَعَ المُظفَّر في إيضاحِهِ بنحوٍ فريدٍ لم أجِدْهُ في أيٍّ من كُتُبِ المنطق التقليدي، القديمة منها والحديثة، وأهمَلَهُ كثيرٌ من دارسي المنطق المعاصرين[٣].

مقارنة: لا فرْق جوهريّ بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في التَّمهيدِ لهذا البحث، سوى في وضوحِ العبارة وسلاستِها لصالحِ الأوَّل دون الثاني[٤].

٢٥. ثمَّ بيَّنَ المُظفّر أنَّ مبادئَ الأقيسة وموادَّها على ثمانيةِ أصناف (يقينيات،

١. المظفّر، المنطق، ص٢٦٨-٢٧٠.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص١٩٨-٢٠١.

٣. المظفّر، المنطق، ص٢٧٩-٢٨٠.

٤. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠١-٢٠٢.

مظْنونات، مشهْورات، وهميات، مُسلَّمات، مقبولات، مُشبَّهات، مُخيَّلات)[١].

مقارنة: لا فرْق جوهري بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في بيانِ مبادئ الأقيسة[٢].

٢٦. ولـليقينيات (البديهيات) أهميَّةٌ كبيرة؛ لأنَّها هي موادُّ صناعة البُرْهان، وهي على ستَّةِ أنواع (أوَّليات، فطْريات، مُشاهَدات، تجْريبيات، حدْسيات، متواترات)[٣]. وشرَحَ كلَّ نوعٍ من هذه الأنواع الخمسة بشيءٍ من التَّفصيل.

وركَّزَ المُظفَّر على التَّجريبيات، ليُؤكِّدَ على أنَّ الاستنتاجَ فيها من نوعِ الاستقراء الناقص المبني على التَّعليل، والحكمُ فيها يعتمدُ على قياسينِ خفيَّين: استثنائيّ واقتراني يستعمِلُها الإنسان في دخيلةِ نفسِهِ وتفكيرِهِ من غيرِ التفاتٍ غالبًا. ثمَّ بيَّنَ بقدْرٍ من التَّفصيل أنَّ سرَّ الخطأ في التَّجريبيات يكمُنُ في عدمِ دقَّة ملاحظة الأشياء، فقد يُجرِّبُ الإنسان الخشَبَ يطفو على الماءِ في عدَّةِ حوادث مُتكرِّرة، فيعتقدُ أنَّ ذلكَ خاصيَّةً في الخشَبِ والماء، فيحكُمُ خطًا أنَّ (كلَّ خشَبٍ يطفو على الماء)، ولكنَّه لو جرَّبَ بعضَ أنواع الخشَب الثَّقيل الوزن لوجَدَ أنَّه لا يطفو على الماءِ العذْب، بل قد يرْسُبُ إلى القعْرِ أو إلى وسطِ الماء.

ثمَّ ركَّزَ المُظفَّر بعدَ ذلكَ على الحدْسيات، ليُبيِّن بشكلٍ رائع أنَّ الفرْقَ بين المُجرَّبات والحدْسيات أنَّ المُجرَّبات إنَّما يُحكَمُ فيها بوجودِ (سببٍ ما) وأنَّ

١. المظفّر، المنطق، ص٢٨١.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٦-٢٠٧.

٣. تطرق ابن سينا لهذا الموضوع في: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، ذخائر العرب، القسم الأول، ط١، دار المعارف، القاهرة، ص٣٤٣-٣٦٤.

هذا السَّبَبُ موجودٌ في الشَّيءِ الذي تتَّفق له هذه الظَّاهرة دائمًا، لكن من غيرِ تعيينٍ لماهيَّةِ السَّبب. في حين أنَّ الحدْسيات – بالإضافةِ إلى ذلكَ – يُحكَمُ فيها بتعيينِ ماهيَّة السَّبب أنَّه أيُّ شيءٍ هو، وفي الحقيقةِ أنَّ الحدْسيات مُجرَّبات مع إضافةِ شيءٍ، والإضافةُ هي الحدْسُ بماهيَّةِ السَّبَب.

بعدَ ذلك، نبَّهَ المُظفَّر إلى أنَّ المُجرَّبات والمتواترات لا يمكنُ إثباتُها بالمُذاكرةِ والتَّلْقين ما لم يحصل للطَّالِبِ ما حصَلَ للمُجرِّبِ من التَّجربةِ وللمُتيقِّنِ بالخبرِ من التواتر، ولهذا يختلفُ الناسُ في الحدْسيات والمُجرَّبات والمتواترات، وإنْ كانت كُلُّها من أقسامِ البديهيات، وليس كذلك الأوَّليات، فإنَّ الناسَ في اليقينِ بها شرْعٌ سواء، وكذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحي الحواسّ، ومثلُها الفطْريات[1].

مقارنة: لا فرْقَ جوهري بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشـيةِ مُلَّا عبد الله في بيانِ اليقينيات، سـوى في الشَّرْح المُفصَّل لهذه القضايا الهامَّة ووضوح العبارة وسلاستها لصالحِ الأول دون الثاني[2]. وهذا الشَّرْحُ المُفصَّل له أثرٌ كبيرٌ في فهمِ البحث الفلسفي (نظرية المعرفة)[3].

٢٧. أيضًا لـ المشْهورات (الذَّايعات) أهميَّة خاصَّة، حيثُ شرَحَ المُظفَّر أقسامَها (واجبات القبول، تأديبات صلاحية، خُلُقيات، انفعاليات، عاديات، استقرائيات).

وركَّزَ على التأْديبات الصَّلاحية (آراء محمودة) التي تتطابقُ عليها الآراءُ من أجلِ قضاءِ المصْلحة العامة للحُكمِ بها باعتبارِ أنَّ بها حفظ

---

١. المظفّر، المنطق، ص٢٨٢-٢٨٩.

٢. حاشية مُلّا عبد الله، ص٢٠٤-٢٠٤.

٣. ويتّضح ذلك من القسم الثالث من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، حيث يدرس هذه اليقينيات بنحو نقدي، فيتحفظ على الموقف الأرسطي، ويقدّم السيّد محمد باقر الصدر في هذا القسم نظريته الخاصّة في المعرفة.

النِّظام وبقاء النوع، كقضيةِ حُسْنِ العدْلِ وقُبْح الظُّلْم. وهذا هو معنى التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين اللَّذين وقَعَ الخَلافُ في إثباتِهما بين الأشاعرةِ والعدْليَّة، فنفَتْهُما الأولى وأثبتَتْهُما الثانية.

موقفُ المُظفَّر هذا يُحاكي موقفَ ابن سينا[١]، وأستاذه المُحقِّق الأصفهاني. وفي الهامشِ، يُحيلُ المُظفَّر في موضوعِ التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين إلى كتابِهِ أصول الفقه. وبيَّنَ أنَّ المرادَ من (العقل) هنا هو العقلُ العملي في مقابلِ العقل النَّظري، وأنَّ التفاوتَ بينَهُما إنَّما هو بتفاوتِ المُدْركات. ولهذا البحثِ أهميَّةٌ كبيرةٌ كأساسٍ لبحوثٍ مُفصَّلة في أصولِ الفقه والفلْسفة وعلْم الكلام[٢].

مقارنة: لا أثرَ لأقسامِ المشْهورات في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بل اكتفى بتعريفِها بأنَّها «القضايا التي تطَابَقَ فيها آراءُ الكُلِّ كحُسْنِ الإحسانِ وقُبْحِ العُدْوانِ، أو آراء طائفة كقُبْح ذبح الحيوانات عند أهلِ الهند»[٣]. ولذا يفقدُ الطَّالبُ المبتدئ مدْخلًا مهمًّا يحتاجُهُ في أصولِ الفقهِ والفلْسفةِ وعلْمِ الكلام.

٢٨. وما أروعَ كلام المُظفَّر وأنفعَهُ عندما تحدَّثَ عن الوهميات ليربطَها بمسألةِ الإيمان بالله تعالى، فقالَ (ممَّا قال): «من أجلِ ذلكَ كان الناسُ - لغلبةِ الوهمِ على نفوسِهم - بين مُجسِّم ومُلْحد، وقَلَّ من يتنوَّر بنورِ العقلِ ويُجرِّدَ نفسَهُ عن غلبةِ أوهامِها»[٤].

مقارنة: لا أثرَ لهذا البحث في حاشيةِ مُلَّا عبد الله.

---

١. تطرق ابن سينا لهذا الموضوع في: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، ذخائر العرب، القسم الأول، ط١، دار المعارف، القاهرة، ص٣٥٠-٣٥٣.

٢. المظفّر، المنطق، ص٢٩٣-٢٩٩

٣. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٦.

٤. المظفّر، المنطق، ص٣٠٠-٣٠٢.

٢٩. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر لبيانِ أقسام الأقيسة بحسَبِ المادَّة، وهي خمسةٌ: ما أفادَ تصديقًا جازمًا وكان المطلوبُ حقًّا واقعًا (البُرْهان)، وما أفادَ تصديقًا جازمًا، وقد اعتُبِرَ فيه أنْ يكونَ المطلوبُ حقًّا، ولكنَّهُ ليس بحقٍّ واقعًا (المغالطة)، وما أفادَ تصديقًا جازمًا ولكن لم يُعتَبرُ فيه أنْ يكونَ المطلوبُ حقًّا بل المُعتبَرُ فيه عمومُ الاعترافِ والتَّسليم، والغرَضُ منه إفحامَ الخصْم (الجَدَل)، وما أفادَ تصديقًا غير جازمٍ والغرَضُ منه إقناعُ الجمهور (الخطابة)، وما أفادَ غير التَّصديق من التخيُّلِ والتعجُّبِ ونحوِهما، والغرَضُ منه حصولُ الانفعالات النَّفسية (الشِّعر).

مقارنة: لا فرْق جوهري بين المنطقِ للمُظفِّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في التَّمهيدِ لهذا البحث، سوى في وضوحِ العبارةِ وسلاستِها لصالحِ الأوَّل دون الثاني[١].

٣٠. ثمَّ بدأَ المُظفَّر بأوَّلِ الصِّناعات الخمْس: البُرْهان[٢]، الذي هو يقينيٌّ واجبُ القبولِ مادَّةً وصورة، وهو في حقيقتِهِ قياسٌ، وهو إما لِمِّيٌّ (الحدُّ الأوسط فيه يكونُ واسطةً في الإثباتِ والثُّبوت) وإمّا إنِّيٌّ (الحدُّ الأوسط فيه يكونُ واسطةً في الإثباتِ فقط وليس واسطةً في الثُّبوت). ثمَّ تحدَّثَ عن أقسامِ وضوابطِ البُرْهان.

وتحتَ عنوان (الطَّريق الأساس الفكري لتحصيلِ البُرْهان)، أكَّدَ على أنَّ العقلاء عندهم قضيتان أوَّليَّتان لا يشُكُّ فيهما إلا مُكابِرٌ أو مريضُ العقل؛ أُولاهُما: أنَّ (كلَّ ممكنٍ لا بدَّ له من علَّةٍ في وجودِهِ)، وثانيهما: أنَّ (كلَّ معلولٍ يجبُ وجودُهُ عند وجودِ علَّتِهِ). ولَمَّا كان

---

١. حاشية مُلّا عبد الله، ص٢٠١-٢٠٢.

٢. تطرّق أرسطو إلى ذلك في: منطق أرسطو، باقتضاب في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣٠٩-٣١٠. كما بحثه بالتفصيل في منطق أرسطو، البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٣٢٩-٤٨٥.

اليقينُ بالقضيةِ من الحوادثِ الممكنة، فلا بدَّ لهذا اليقينِ من علَّةٍ موجبةٍ لوجودِهِ، وهذه العلَّةُ إما أنْ تكونَ من الدَّاخل (تصوُّر أجزاء القضية علَّةٌ للحُكم والعلْم بالنِّسبة: الأوَّليات)، وإمّا أنْ تكونَ من الخارج (بالحواسِّ الظَّاهرة أو الباطنة، أو القياس المنْطقي).

وبعد أنْ شرَحَ التفاصيل، ختَمَ بقولِهِ «فاتَّضَحَ من جميع ما ذكرنا كيف نحتاجُ إلى البُرْهانِ وسرُّ الحاجةِ إليه، وأنَّهُ يرتكزُ أساسُهُ على هاتينِ البديهتين، اللَّتينِ هما الطَّريقُ الأساس الفكري لتحصيلِ كلّ برهان»[1].

ثمَّ تحدَّثَ عن أقسامِ البُرْهان اللِّمِّي، وأنَّ المرادَ من العلَّةِ فيه هو خصوصُ العلَّة الفاعلية (مع شرْحِ العلَّة الفاعلية، المادِّية، الصُّورية، الغائية)، وشروط مُقدِّمات البُرْهان، ومعنى (الذَّاتي) في كتابِ البُرْهان (مع شرْحِ معانيهِ في بابِ الكُلِّيات ويُقابِلُهُ (العَرَضي)، وفي بابِ الحمْلِ والعُرُوضِ ويُقابِلُهُ (الغريب)، وفي بابِ الحمْلِ أيضًا ويُقابِلُهُ (المحمولُ بالضَّميمةِ)، وفي بابِ الحمْلِ أيضًا ويُقابِلُهُ (الشَّائعُ الصِّناعي)، وفي بابِ العِلَل ويُقابِلُهُ (الاتفاقي)، لينتهي إلى أنَّ مقصودَهُم من (الذَّاتي) في كتابِ البُرْهان ما يعُمُّ المعنى الأوّل والثاني (ما يُقابِلُ العَرَضي والغريب). ثمَّ ختَمَ بمعنى (الأوَّلي)، ليُؤكِّد على أنَّ المرادَ بـ (الأوَّلي) في كتابِ البُرْهان: «هو المحمولُ لا بتوسُّطِ غيرِهِ، أي لا يحتاجُ إلى واسطةٍ في العُرُوضِ في حمْلِهِ على موضوعِهِ».

ثمَّ قال: «ممَّا يجبُ أنْ يُعلَمَ هنا أنَّ بعضَ كُتُب أصول الفقه المُتأخِّرة، وقَعَ فيها تفسيرُ (الذَّاتي) الذي هو في بابِ موضوع العلْم المقابل له (الغريب)، بمعنى الأوَّلي هنا. فوقعت من أجلِ ذلكَ اشتباهاتٌ كثيرةٌ نستطيعُ التخلُّصَ منها إذا فرَّقْنا بين (الذَّاتي)، و(الأوَّلي)، ولا نخلِط

١. المظفّر، المنطق، ص٣١٩.

أحدَهُما بالآخر»[١]. ومن الواضحِ أنَّه يقصد هنا الكلامَ الطَّويل الذي وقعَ في تحديدِ موضوع علْم أصول الفقه.

مقارنة: كلُّ المطالبِ المُتقدِّمة - التي ذكرها المُظفَّر - لا نجدُ لها أثرًا في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، سوى ذِكْر البُرْهان وانقسامهِ إلى لِمِّيٍّ وإنِّي، وشَرْحٍ مقتضبٍ للغايةِ لهذينِ القسمين، في صفحةٍ واحدةٍ تقريبًا[٢].

٣١. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى ثاني الصِّناعات الخمْس: الجدَل أو آداب المناظرة[٣]، ويُرادُ بـ (الجدَلِ) القولُ المؤلَّفُ من المشْهوراتِ أو المُسلَّماتِ المُلْزِمُ للغيرِ والجاري على قواعدِ الصِّناعة. فالإنسان لا ينفكُّ عن خلافٍ ومنازعاتٍ بينَهُ وبين غيرِهِ من أبناءِ جلْدَتِهِ في عقائدِهِ وآرائِهِ، فتتألَّفُ بالقياسِ إلى كلِّ وضع طائفتان: طائفةٌ تُناصِرُهُ، وأخرى تريدُ نقضَهُ، وينجرُّ ذلكَ إلى الجدال، فيلتمسُ كلُّ فريقٍ الدَّليلَ لتأييدِ وجهةِ نظرِهِ وإفحامِ خصْمِهِ. والبُرْهانُ سبيلٌ قويم، لكن هناكَ من الأسبابِ (وهي أربعةُ أسبابٍ يذكُرُها المُظفَّر) ما يدعو إلى عدمِ الأخذِ بالبُرْهانِ في جُملةٍ من المواقع، واللُّجوءِ إلى سبيلِ الجدل. ثمَّ قارَنَ المُظفَّر بين الجدَلِ والبُرْهان، وتحدَّثَ عن تعريفِ الجدَل وفوائدِهِ ومبادئِهِ ومُقدِّماتِهِ ومسائلِهِ ومطالبِهِ وأدواتِهِ.

ثمَّ انتقلَ إلى مبحثِ المواضع. والموضِعُ هو كلُّ حُكمٍ كُلِّيٍّ تنشعِبُ منه وتتفرَّعُ عليه أحكامٌ كُلِّيَّةٌ كثيرة، كلُّ واحدٍ منها بمنزلةِ الجُزْئي بالإضافةِ إلى ذلكَ الكُلِّي الأصْل لها، وفي الوقتِ عينِه كلُّ واحدٍ من هذه الأحكامِ المُتشعِّبة مشهورٌ في نفسِهِ يصحُّ أنْ يقعَ مُقدِّمةً في القياسِ الجدَلي بسببِ

١. المظفّر، المنطق، ص٣١١-٣٢٨.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٥.

٣. تطرّق أرسطو إلى هذا الموضوع بالتفصيل في: منطق أرسطو، طوبيقا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٤٨٩-٦٩٥. أيضًا ج٣، ص٧١١-٧٦٩.

شُهرتِهِ. ثمَّ تحدَّثَ عن فائدةِ الموضع وسرِّ التَّسْمية، وأصنافِ المواضع، ومواضعِ الإثباتِ والإبطال، ومواضعِ الأَوْلى والآثَر.

ثمَّ انتقلَ إلى مبحثِ الوصايا، وفيه تعليماتٌ للسَّائلِ الذي يستهدفُ الحصولَ على اعترافِ المُجيبِ في جدَلِهِ، ثمَّ تعليماتٌ للمُجيبِ الذي يُدافِعُ عن مهاجمةِ خصْمِهِ السَّائل، وأخيرًا تعليماتٌ مشتركةٌ للسَّائلِ والمُجيب (آدابُ المناظرة)[1].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذكرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ الجدَل، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...»[2].

٣٢. ثمَّ انتقَلَ المُظفَّر إلى ثالثِ الصِّناعات الخمْس: الخطابة[3]، التي تستهدفُ إقناعَ الجمهور فيما يُرادُ منهم تحقيقُهُ. فالجمهورُ لا يخضَعُ للبُرْهانِ ولا يقنَعُ به، كما لا يخضَعُ للطُّرُقِ الجدَلية، والسَّببُ في ذلكَ يعودُ إلى تحكُّم العاطفة بِهِ أكثرَ من التعقُّلِ والتبصُّر، بل ليسَ لهُ الصَّبر على التأمُّلِ ومحاكمةِ الأدِلَّة، وإنَّما هو سطْحيُّ التَّفكير فاقدٌ للتَّمييزِ الدَّقيق، تُؤثِّرُ فيه المغريات وتُبهِرُهُ العباراتُ البرَّاقة.

ثمَّ عرَّفَ المُظفَّر الخطابةَ، وتحدَّثَ عن أجزائها: العمود (الحُجَّة الإقناعية)، والأعوان (الأقوال والأفعال والهيئات الخارجية المُعينة له على الإقناع). ثمَّ تحدَّثَ عن الاستدراجاتِ بحسَبِ القائل (تعريفِ الخطيبِ ومظهرِهِ)، والاستدراجاتِ بحسَبِ القول (أَنْ تكونَ لهجةُ كلامِهِ مناسبةً للغرَض، وحُسْن الصَّوت والنَّبرة والإلقاء)،

---

١. المظفّر، المنطق، ص٣٢٩-٣٦٣.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٨.

٣. تطرق أرسطو لهذا الموضوع بالتفصيل في: أرسطوطاليس، الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

والاستدراجاتِ بحسَبِ المُخاطَب (إثارةِ عواطفِ الجمهور، وعدم ذمِّهِم، أو إطالة الكلام والتَّكرار المُمِل)، وشهادةِ القول (الاستعانة بأقوالِ أنبياءٍ وحُكماءٍ وشُعراء)، وشهادةِ الحال (انطباع الجمهور المُسْبَق عن الخطيب)، والفرْقِ بين الخطابةِ والجدَل، وأركانِ الخطابة (الخطيب، الخطاب، المُخاطَب)، وصورِ الخطابة (التَّثبيت، الضَّمير، التَّفكير، الاعتبار، البُرْهان، الموضِع)، ثمَّ فصَّلَ القولَ في أصنافِ المُخاطَبات (منافرات، مشاجرات، مشاورات)[1].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذكرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ الخطابة، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...»[2].

٣٣. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى رابعِ الصِّناعات الخمْس: الشِّعر[3]، فمهَّدَ بتعريفِهِ بأنَّه كلامٌ مُخيِّلٌ مُؤلَّفٌ من أقوالٍ موزونةٍ متساويةٍ مُقفَّاة، ثمَّ تحدَّثَ عن فائدتِهِ في الإثارةِ والتأييدِ وإهاجةِ الانفعالات والاتِّعاظ، وبيَّنَ السَّببَ في تأثيرِهِ على النُّفوس، فالشِّعرُ قوامُهُ التَّخييل، والتَّخييل من أهمِّ الأسبابِ المُؤثِّرة على النُّفوس؛ لأنَّ التَّخييلَ أساسُهُ التَّصويرُ والمحاكاةُ والتَّمثيلُ لما يُرادُ من التَّعبيرِ عن معنى؛ فالشَّاعرُ كالمُصوِّرِ الفنَّان الذي يرسِمُ بريشتِهِ الصُّوَر المُعبِّرة.

وإجابةً على سؤال: بماذا يكونُ الشِّعرُ شِعْرًا؟ أجابَ بثلاثةِ أشياء: الوزْن، والألفاظ، والمعاني. ثمَّ شرَحَ العبارةَ المشْهورة عن الشِّعر: (أكذَبُهُ أعذَبُهُ)، فقالَ إنَّ التَّخييلَ بالمبالغات – كالمُبالغةِ بالمدْحِ والذَّمِّ

---

١. المظفّر، المنطق، ص٣٦٥-٣٩٩.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٨.

٣. وقد تطرّق أرسطو إلى هذا الموضوع بالتفصيل في: أرسطو، فن الشعر، ترجمة د. إبراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية.

والتَّحسينِ والتَّقبيح - ليس كذبًا في المُرادِ الجدِّي إذا كان وقعُهُ كذلك، ولكنَّها كاذبةٌ في المرادِ الاستعمالي. وليس هذا من الكذِبِ القبيحِ المذْموم ما دامَ هو ليس مُرادًا جدِّيًا يُرادُ الإخبارُ عنه حقيقةً (كتشبيهِ الشُّعراء للخصْرِ الدَّقيق بالشَّعْرةِ الدَّقيقة).

ثمَّ تحدَّثَ عن القضايا المُخيَّلات وتأثيرِها، ليُؤكِّدَ على أنَّ التَّصويرَ والتَّخييل مُؤثِّرٌ في النَّفسِ وإنْ كان كاذِبًا، بل كلَّما كانت الصُّورةُ أبعدَ وأغرب، كانت أبلَغ أثرًا في إعجابِ النَّفس والتذاذِها.

وإجابةً عن سؤال: من أين تتولَّد ملَكةُ الشِّعر؟ أجابَ بأنَّها موهبةٌ ربَّانيةٌ يختصُّ اللهُ تعالى بها بعضَ عبادِهِ، كموهبةِ حُسْنِ البيان أو الخطابة أو التَّصوير أو التَّمثيل...وما إلى ذلكَ ممَّا يتعلَّقُ بالفُنونِ الجميلة وغيرِها. ومن أجلِ هذا الاختصاص الربَّاني عُدَّ الشُّعراء نوابغ البشر...لينتهي إلى أنَّ للشِّعرِ صِلة بالعقلِ الباطنِ (اللاشعوري)، فيتدفَّقُ الشِّعرُ على لسانِ الشَّاعرِ كالإلهامِ من حيثُ يدْري ولا يدْري، على اختلافٍ عظيمٍ للشُّعراءِ والخطباءِ في هذه الناحية، مستشهدًا بقولِ الفرزدق: «قد يأتي عَلَيَّ الحينُ وقلْعُ ضِرْسٍ عندي أهونُ من قولِ بيتِ شعر»، مُعترِفًا في الوقتِ ذاتِهِ بأنَّ قوَّةَ الشِّعر إذا كانت موجودةً في نفسِ الفرد، فلا تخرُجُ من حدِّ القوَّة إلى حدِّ الفعلية من دونِ سابق تمرين وممارسة[1].

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذِكْرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ الشِّعر، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...»[2].

١. المظفر، المنطق، ص٤٠١-٤١٥.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٨.

٣٤. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى خامِسِ وآخِرِ الصِّناعات الخَمْس: المغالطة[١]، فعرَّفَها بأنَّها كلُّ قياسٍ نتيجتُهُ تكونُ نقْضًا لوضْعٍ من الأوضاعِ، يُسمَّى باصطلاحِ المنْطقيين (تبكيتًا)، بلحاظ أنَّه تبكيتٌ لصاحبِ ذلك الوضْع. فإنْ كانت المغالطةُ شبيهةً بالبُرْهانِ، سُمِّيت (سفسطة). وإنْ كانت المغالطةُ شبيهةً بالجدَلِ، سُمِّيت (مشاغبة).

ولولا قلَّةُ التَّمييزِ وضعْفُ الانتباهِ والقصورُ الذِّهني لما تحقَّقت مغالطةٌ، ولما تمَّت لها صناعة. ومن سوءُ الحظِّ أنَّ البشَرَ مُرتكِسٌ إلى قمَّةِ رأسِهِ بالمغالطات، بسببِ القُصُور الذِّهني العام الذي لا يكاد يخلو منه إنسان، ولو قليلًا، إلّا من خصَّهُ اللهُ تعالى برحمتِهِ من عبادِهِ الصَّالحين.

والمغالطةُ قد تستهدفُ تعمُّدَ تغليط الغير عن قصْدٍ صحيحٍ لمصلحةٍ محمودة، كاختبارِهِ وامتحانِهِ، فتُسمَّى (امتحانًا). وقد تستهدفُ مدافعتَهُ وتعجيزَهُ إذا كان مُبْطلًا، فتُسمَّى (عِنادًا). وقد تقعُ عن غرضٍ فاسدٍ، كالرِّياءِ بالعلْمِ والمعرفة، وطلب التفوُّق على غيرِهِ.

وفائدةُ هذه الصِّناعة: التحرُّزُ من الوقوعِ في الغلط، وكشْفُ مغالطات الآخرين. وموضوعُ صناعة المغالطة تتناولُ كلّ ما تتعلَّق به صناعةُ البُرْهان والجدَل. وأجزاؤُها - كالخطابةِ - عمودٌ وأعوان.

وتنقسِمُ إلى قسْمينِ رئيسين: مغالطاتٍ لفْظيةٍ ستّ (باشتراكِ الاسْم، في هيأة اللَّفظ الذَّاتية، في الإعرابِ والإعجام، المماراة، تركيب المُفصَّل، تفصيل المُركَّب)، ومغالطاتٍ معنويةٍ سبْع (إيهامِ الانعكاس، أخْذِ ما بالعرَضِ مكان ما بالذَّات، سوءِ اعتبار الحمْل، جَمْعِ المسائلِ في مسألةٍ واحدة، سوءِ التَّأليف، المصادرةِ على المطلوب، وضْعِ ما ليس بعلَّةٍ علَّة)[٢].

١. تطرّق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٩٩-٣٠٣. ودرسه بالتفصيل في منطق أرسطو، سوفسطيقا، ج٣، ص٧٧٣-١٠٥٢.

٢. المظفّر، المنطق، ص٤١٧-٤٤٣.

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذِكْرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ المغالطة، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...».[١] لكن يُحسَبُ لمُلَّا عبد الله أنَّه ختَمَ كتابَهُ ببحثِ (أجزاء العلوم)، والرُّؤوس الثَّمانية (الغرض، المنفعة، السِّمة، المؤلِّف، من أيِّ علْمٍ هو؟ في أيِّ مرتبةٍ هو؟ القسْمة، الأنحاء التَّعليمية)[٢].

إلى هنا أكونُ قد انتهيتُ من استعراضِ مباحث كتاب المنطق، ومقارنتِهِ بما جاءَ في حاشيةِ مُلَّا عبد الله. وانتقلُ الآن إلى ذكْرٍ نقاطٍ مهمَّةٍ أختِمُ بها هذا البحث.

حقيقتان لا بُدَّ أنْ يُدْرِكهُما دارسُ المنطق:

دارسُ المنطق، حتى يكونُ مواكبًا لأحدَثِ التطوُّرات التي وقعَت بالعالَمِ في الحقْلِ المنطقي، لا بدَّ أنْ يدرك حقيقتين:

الحقيقةُ الأولى: تتمثَّلُ في أنَّه قد يتوهَّمُ أنَّ ما ذُكِرَ في كتابِ المنطق، هو كلُّ المنطق، ولا منطقَ غيرَهُ، وأنَّه قادرٌ لوحدِهِ على تفسيرِ آلية عمل العقل عندما يستنتجُ قضيةً من مُقدِّماتِها.

وهذا وهمٌ كبير، فهذا الكتابُ وإنْ مثَّلَ أروع وأفضل عرْضٍ للمنطقِ الأرسطي، الذي نظَّمَهُ أرسطو وطوَّرَهُ المسلمون، إلا أنَّ هناك أنماطًا أخرى من المنطق ظهرت في القرْنينِ الأخيرين. وعقلُ الإنسان أعقدُ بكثيرٍ من أنْ يُحيطَ به منطقٌ واحد، ليُفسِّرَ آلياتِ العقل عند الاستنتاجِ والتفكير.

وإليكَ عناوين لتلك الأنماط من المنطق، وعبارات موجزة تُوضِّحُ معالِمَ أنماط المنطق:

---

١. حاشية مُلاّ عبد الله، ص٢٠٨.

٢. حاشية مُلاّ عبد الله، ٢٠٩-٢٢٦.

المنطقُ التَّقليدي القديم: وهو المنطقُ الأرسطي. يُقالُ له في بعضِ الأحيان: (المنطق الصُّوري) أو (الشَّكلي)، وهو قولٌ غيرُ دقيق؛ لأنَّه ناظرٌ إلى نظريةِ القياس (التي تتناول صورة الاستدلال)، ويتجاهل نظرية البُرْهان (التي تتناول مادَّة الاستدلال).

يقومُ هذا المنطقُ على أساسِ تحليل القضية إلى موضوعٍ ومحمول، واستنباط النتيجة بنحوٍ ضروري من مُقدِّماتِها. وقد استعرضَ كتابُ المنطق للمُظفَّر هذا النَّمط من المنطقِ بأفضَلِ وجه، كما رأينا في هذا البحث.

المنطقُ الرَّمزي: ويُقالُ له أيضًا (المنطقُ الرِّياضي)، وهو منطقٌ صوريٌّ أو شكليٌّ، يقومُ على أساسِ علاقاتٍ قائمةٍ بين حدود، لذا يُسمَّى أيضًا بـ (منطقِ العلاقات)، وبالتالي يرفضُ هذا المنطقُ الاقتصارَ في تحليلِ القضية إلى موضوعٍ ومحمول.

هذا المنطقُ يتَّفِقُ مع المنطقِ الأرسطي في الجانبِ الصُّوري؛ لأنَّ النتيجةَ فيه تُستنبطُ من مُقدِّماتِها بالضَّرورة. لكن يختلفُ معَهُ في تحليلِهِ للقضية، فبدلًا من تحليلِها إلى موضوعٍ ومحمول، يُحلِّلُها إلى حدودٍ ترْبِطُها علاقات. من أبرز أعلامِ هذا المنطق: الإنجليزي برتراند رَسِل (ت ١٩٧٠م)، وقبلهُ الألماني جوتلوبَ فريجه (ت ١٩٣٥م.)، والإيطالي جوزيبه بيانو(ت ١٩٣٢م).

المنطقُ الفَرَضي- الاستنباطي: هذا المنطقُ ينطلقُ من تخمينٍ ما كفرضيةٍ ممكنةٍ لتفسيرِ الظَّواهر، فإنْ لم يظهر من الشَّواهدِ ما يُكذِّبُ ذلكَ التَّخمين، عُزِّزَت الفرَضيةُ وازدادت الثِّقةُ بها، وإنْ ظهرَ من الشُّواهدِ ما يُكذِّبُ ذلكَ التَّخمين، استُبْدِلَت بفرضيةٍ أخرى....وهكذا. لذا قد يُسمَّى هذا المنطق بـ (منطق التَّكذيب)، أو (منطق المحاولة والخطأ). من أبرز أعلامِ هذا المنطق: النَّمساوي كارل بوبر(ت ١٩٩٤م).

منطقُ الاحتمال: ويُعبَّرُ عنه بعضهم بـ(المنطقِ الاستقرائي). هذا المنطقُ يُوظِّفُ

نظريَّةَ الاحتمال الرِّياضية لتحديدِ درجة الاعتقاد المنْسجمة مع المعطياتِ المتوافرة، من خلال تحديد درجة احتمال وقوع حادثةٍ ما من مجموعةٍ من الحوادثِ الممكنة. من أبرز أعلامِ هذا المنطق: الألماني رودولف كارناب (ت ١٩٧٠م)، والعِراقي السيِّد محمَّد باقَر الصَّدْر(ت ١٩٨٠م.) .

المنطقُ الضَّبابي: وقد يُعبَّرُ عنه بـ(منطقِ الغُمُوض). هذا المنطقُ يستهدفُ تكميمَ المعاني الكيفية التي تأتي على درجاتٍ، كالذَّكاءِ والطُّول والحرارة والسُّرعة.... الخ، لاستكشافِ درجة انتماء فرْد ما لذلكَ المفهوم الكيفي (قُرْبهُ أو بُعدهُ منه). من أبرز أعلامِ هذا المنطق: الأذربيجاني لُطْفي زاده.

وللمنطقِ الرَّمزي ومنطق الاحتمال والمنطق الضَّبابي، دورٌ أساس ومحوري في تطوُّرِ تكنولوجيا المعلومات والذَّكاء الاصْطناعي والأنظمة الخبيرة. فالتطوُّر التكنولوجي الهائل الذي طرأَ في العقودِ الأخيرة، مدينٌ لهذه الأنماط الثلاثة من المنطق.

الحقيقةُ الثانيةُ: التي لا بدَّ أنْ يعرِفَها دارسُ المنطق، هي أنَّ ثمَّةَ تطوُّرًا كبيرًا قد وقعَ في دراسةِ المغالطات والتحيُّزات التي يتورَّط بها الإنسان، بعضُها منطقيٌّ أو نفسيٌّ، وبعضُها الآخر سبَبُهُ قصورٌ إدراكيٌّ يتمثَّل بتحيُّزاتٍ إدراكية. والتحيُّزُ الإدراكي هو خطأٌ مُنظَّمٌ ومنهجيٌّ يتكرَّرُ وقوعُهُ في أحيانٍ كثيرةٍ عندما نُصْدِرُ أحكامًا على قضايا أو نتَّخذُ قراراتٍ في مواقف.

فقد نشأَ في العقودِ الأخيرة عِلْمٌ بالِغُ الأهمية أُطْلِقَ عليهِ عِلْمُ الإدراك (أو المعرفة)، وهو نتيجةُ تداخُلِ سلسلةٍ من المجالاتِ العِلْميةِ المختلفة، أهمُّها الفلسفة (وبالخصوص فلسفة الذِّهْن)، وعِلْمُ النَّفْس (وبالخصوص عِلْمُ النَّفْسِ الإدراكي أو المعرفي)، والمنطق والذَّكاءُ الاصْطناعي، وعِلْمُ الأعصابِ، وعِلْمُ اللُّغوياتِ، وعِلْمُ الأنثروبولوجيا ...وعلومٌ أخرى.

وقد اهتمَّ عِلْمُ الإدراك بدراسةِ ألوانٍ مختلفةٍ من التحيُّزِ الإدراكي. وألوانُ

التحيُّز الإدراكي تختلفُ إلى حدٍّ ما عن المُغالطاتِ المَنْطقيَّة - التي تُدْرَسُ في حقلٍ يُعرَف بـ المَنْطِقِ غير الصُّوري- وإنْ تداخَلَت معها في جُمْلةٍ من الموارد. والحقيقةُ أنَّ المنْطِق غيرَ الصُّوري يستمدُّ جُمْلةً من المغالطاتِ التي يدْرُسُها من النتائج التي توصَّلَ إليها عُلماءُ النَّفْسِ الإدراكي (أو المعرفي) حولَ ألوانِ التحيُّزِ الإدراكي[1].

فمن المغالطاتِ المبحوثة في المنطقِ غير الصُّوري: مغالطةُ مُناشدةِ الشَّفَقة، مغالطةُ المُنْحَدَرِ الزَّلِق، مغالطةِ الرَّجُلِ القش...الخ[2].

ومن التحيُّزات المبحوثة علْم الإدراك: تحيُّز التوفُّر، تحيُّز التَّفاؤل، وَهْم السَّيْطَرة، القُدْرة على التحكُّم، خطأ النِّسبة الأساسي، وَهْم الشَّفافية، تأثير المِنْحة، البقعة العمياء المُتحيِّزة، تأثير الجوقة الموسيقية، تحيُّز التأييد، تحيُّز التوقُّع...الخ[3].
ومن المغالطاتِ التي تلتقي بالتحيُّزات: تحيُّز التأييد، مغالطةُ المُقامِر.

والجديرُ بالذِّكرِ أنَّا لا نجدُ في كُتُبِ المنطق الرَّائجة في الحوزاتِ العربيةِ ما يُواكِبُ هذا الحقل، وإنْ وجدنا مواكبةً بدرجةٍ ما في بعضِ الحوزات الفارسية[4].

وخلاصةُ هذا البحث أنَّ كتابَ (المنطق) للمُظفَّر نجَحَ نجاحًا منقطِعَ النَّظير في تقديم بديلٍ شاملٍ يستعرضُ المنطقَ الأرسطي، ويتَّضِحُ هذا النَّجاح بنحوٍ جليٍّ عند مقارنتِهِ بكتابٍ (حاشية مُلَّا عبد الله)، الذي كان يُدْرَسُ من قبْلُ. لكن مع ذلك، كتابُ المنطقِ لا يكفي اليوم لطالبِ المنطق، فلا بدَّ له أنْ يلمَّ – ولو إلمامًا بدرجةٍ ما – بأنماطٍ أخرى من المنطق، ويتعرَّف على التطوُّراتِ المهمَّة التي وقعت في حقلِ المغالطات والتحيُّزات، حتى لا يظلّ أسيرًا لمنطقٍ واحد، هو المنطقُ الأرسطي.

---

١. مرتضى فرج، دور بعض ألوان التحيُّز الإدراكي في أجواء الصِّراع الاجتماعي، بحث غير منشور.

٢. للتوسّع انظر: عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧. وأيضًا: بروس إن. والر، التفكير الناقد: ادرس الحكم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمَّان، ط١، ٢٠٠٨.

٣. للتوسّع انظر: دانيال كانمان، التفكير السريع والبطيء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥.

٤. كنموذج للمواكبة في حقلِ المغالطات، انظر: عسكري سليماني أميري، منطق پيشرفته، جامعة المصطفى العالمية، ط١، ١٣٨٩ ش، ص١١٧ إلى آخر الكتاب.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن خلدون، المقدّمة، دار العلم للجميع، بيروت.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، ذخائر العرب، القسم الأول، ط١، دار المعارف، القاهرة.

٣. أبو حيان التَّوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٤. أرسطو، فن الشعر، ترجمة د. إبراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية.

٥. ــــــــــ، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

٦. أرسطوطاليس، في النفس، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

٧. الاسترابادي، المولى محمد أمين ، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط٢، ١٤٢٦هـ

٨. الآصفي، الشيخ محمد مهدي ، الشيخ محمد رضا المظفّر: وتطور الحركة الإصلاحية في النجف، سلسلة رواد الإصلاح (٣)، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم المقدسة

٩. بروس إن. والر، التفكير الناقد: ادرس الحكم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمَّان، ط١، ٢٠٠٨م.

١٠. د. السيد نفادي، السببية في العلم، الهيأة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

١١. دانيال كانمان، التفكير السريع والبطيء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.

١٢. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، ١٩٨١م.

١٣. الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ج١، ١٩٨١م.

١٤. الصَّدْر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٩م.

١٥. الطباطبائي، العلامة محمد حسين، بداية الحكمة.

١٦. الطباطبائي، مصطفى، المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

١٧. عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٨. عسكري سليماني أميري، منطق پيشرفته، جامعة المصطفى العالمية، ط١، ١٣٨٩ ش.

١٩. مرتضى فرج، دور بعض ألوان التحيُّز الإدراكي في أجواء الصِّراع الاجتماعي، بحث غير منشور.

٢٠. مرتضى مطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤١٥ هـ.

٢١. نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.

قراءةٌ في كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر

د. السيد حسام مهند جمال الدين[1]

مُلخّص البحث

كتاب الأسس المنطقية للاستقراء للسيد الشهيد محمد باقر الصدر هو أهمُّ ما كُتب في مجال الاستقراء في الدراسات الإسلامية ، أفاد منه مصنفه من الدراسات الفلسفية والمنطقية التي سبقته ، كما كان لعلم أصول الفقه مدخلٌ كبير في تأسيس بناءات هذا الكتاب ، خاصةً فيما يتعلق بمفهوم العلم الإجمالي ، وقد جاءت هذه القراءة لتسليط الضوء على بعضِ أهمِّ ما يمكنُ أن يُشارَ إليه من مرتكزات الكتاب بشكلٍ مجملٍ ، تاركةً التفصيل الى الدراسة المتأنية له من خلال حلقاتٍ درسية مكثفة ؛ بدعوى أنهُ في ضمن سلسلة الدراسات الحوزوية المباركة ، وحينئذٍ فهو مما لا تفي القراءة السريعة بفهمه وإستيعابه.

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، وصلواته وبركاته على النبيّ محمّدٍ وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

وبعد، فقد قادت عُقدة الاستقراء علماء البشرية إلى بحوثٍ متكثرةٍ في تفسير أساسه المنطقي، إلى حدِّ تجاوز كونها بحوثًا، فلا يُجانب الإنصاف إنْ قيلَ بإمكان أنْ يكون للاستقراء علمٌ خاصٌّ به، وإنّما استفاضت تلك البحوث لما للاستقراء من مكانةٍ مهمةٍ في تنقّل الإنسان إلى مجهولاته المعرفية،

---

١. باحثٌ في الحوزة العلمية وأستاذٌ جامعي / العراق: النجف الأشرف.

وترامت الحلول والردود، واتّسع النقض والإبرام، وبدأت أوروبا ببسط الحلول المتعدّدة مستعينةً بعلم الرياضيات الذي تمظهر جليًّا في دراسات برتراند رسل، الذي كانت دراساته قد بُنيت على ركامٍ هائلٍ من موروثٍ معرفيّ غربيّ امتدَّ أربعة قرون.

ثم كانَ أنْ منَّ الله تعالى على الأُمّة الإسلامية بعالمٍ فذ، قلَّ وجودُ نظيرٍ له، هو السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، سليل العلم والمعرفة، الذي خاضَ غمارَ معترك هذا البحث المعرفي من خلالِ تفكيرِه المكثّف، ومطالعاتِهِ لحكمة الغرب مُذ كان صغيرًا، لينتهيَ به التفكيرُ الى إعلانِ أنَّ المنطقَ الموروثَ وما تخللته من تعديلاتٍ لم يعدْ كافيًا لمسايرة الفكر البشري، وسُجرتْ الجمرةُ الأولى مع تعرضه - ضمن بحوثه الأصولية - إلى نمط تفكير المنطق الأرسطي، فنقدَ ذلك المنطق بما لم يسبقه به أحدٌ، ثم طوّر من تلك الأبحاث وأضافَ إليها ما لم يكن مناسبًا أنْ يُذكر ضمن البحوث الأصولية، فأخرجَها بصياغةٍ رائعةٍ عُرفت باسم كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ادّعى من خلالِهِ الانتقالَ إلى نظريةٍ جديدةٍ في المعرفة البشرية استطاعت أنْ تملأ فراغًا كبيرًا لم يستطع الفكرُ الفلسفي أنْ يملأهُ طوالَ ألفيْ سنةٍ[١]، وكان يمثّلُ كتابهُ هذا تحوّلًا منهجيًا مباينًا لما جاء في كتاب (فلسفتنا)؛ فإنّهُ كانَ فيه أرسطيًا يحاولُ إرجاعَ المعرفةِ الحسية إلى معارف مستنبطةٍ بقانون العلية، وأمّا في (الأسس المنطقية للاستقراء) فإنَّ المدركات الحسية قائمةٌ على أساس حساب الاحتمال الرياضي، الذي أفاده من تراكمات علم الرياضيات التي أُقحمت في الدراسات الفلسفية.

ثمَّ كانَ الهدفُ الحقيقي الذي قرره الكتاب هو أنَّ الأسسَ المنطقية التي

١. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، تقريرات السيد محمود الهاشمي، ١٣٠/٤.

تقومُ عليها الاستدلالات العلمية القائمة على أساسِ الملاحظة والتجربة هي الأسس المنطقية نفسُها التي يقومُ عليها إثباتُ وجودِ صانعٍ حكيمٍ لهذا الكون؛ فإنَّ هذا الاستدلال يماثِلُ أيَّ استدلالٍ علميٍّ آخر؛ لأنَّهُ استقرائي بطبيعته، ويقومُ على النهج ذاتِه الذي تقومُ عليه الاستدلالات الاستقرائية جميعًا، فيكونُ الإنسان أمامَ اختيارِ رفضِ الاستدلال العلمي ككل، أو قبوله وإعطاءِ الاستدلال العلمي لإثبات الصانع قيمةً ككلِّ القيمِ التي تُعطى للاستدلالات العلمية الأخرى، ومنه يمكن أنْ تُطرحَ المزاوجةُ بين العلم والإيمان، ويُمسي الاستقراء الذي عدّه علماءُ الغرب الأنموذج الأعلى لتأييد القوانين العلمية منهجًا للإيمان بالله تعالى، وهو يدعو - كما هو منهج القرآن الكريم - الى تفحصِ مظاهرِ الكون ليصلَ الى نتيجةِ وجودِ صانعٍ حكيمٍ للكون، فيوافقَ قولَ الله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فى الآفاقِ وفى أَنفسِهِمْ حَتّى يَتبيَّنَ لهمْ أَنّهُ الحقُّ أَوَ لمْ يكفِ بربّكَ أَنّهُ على كُلِّ شىءٍ شهيدٌ**﴾[١].

هكذا كان الشهيدُ الصدر مهمومًا بفكرةِ الانتاجِ الداخلي للمعرفة وغزوِ الغرب في عقرِ دارِهم، بعدَ أنْ باتَ جفاءُ الخالقِ الذي تركته النزعة العلمية الحديثة منذ عصر النهضة الأوربية الصورةَ الأكثرَ وضوحًا في ملامحِ الغرب الأوربي، وراحت كفةُ العلم والتطورِ المادي تترجحُ على حساب كفةِ الميتافيزيقيا وخرافاتٍ كثيرة بثّتها الكنيسةُ في أذهان الناس، وبعد أنْ أمستْ العدوى الثقافية والاجتماعية والدينية تبعثُ أمراضَها في أرجاءِ الشرقِ الإسلامي، فكانَ أنْ انتشرَ الإلحادُ فكرةً جديدةً علمية، لا تقومُ على أساسِ استدلالاتٍ أضحت تُعَدُّ خرافاتٍ وأساطيرَ جدليةً من عصورٍ بدائيةٍ ماضية.

ولم يقتصر دور هذا الكتاب الفعّال على مجال إثبات وجود صانع حكيمٍ

---

١. فُصّلت: ٥٣.

لهذا الكون - وإنْ كان ذلك دوره الأهم - وإنّما ترشحت الأفكار التي احتواها إلى مباحثِ علم الفقه وأصوله وعلم الرجال وعلم الفلسفة، ولكنّي أظنُّ أنَّ إدراك المطالب في هذه العلوم كلِّها لا يكون في أعلى مستوياته إلّا إذا تمَّ تدارس كتاب الأسس المنطقية للاستقراء بنحوٍ جدي، وهذه النكتة بالذات تدعوني للابتعاد عن كتابة ما يشبه الخريطة الإجمالية للكتاب؛ لأنّي أعلم - بحكم خوضي غمار هذا الكتاب في أطروحة الدكتوراه - أنَّ مطالبه متسلسلةٌ مترابطة، وهي عادة الشهيد الصدر في جلِّ كتبه لمن كان له أدنى تأملٍ في ما تركه من مؤلّفات، لكنَّي وبحكم طلبِ أخي الدكتور عمّار الصغير ـ الذي أستصعب أنْ أردَّ له طلبًا ـ آثرتُ كتابةَ هذا البحث الذي يتكفّل - بحدودٍ ما - توضيح الفكرة الرئيسة التي تدور حولها موضوعات الكتاب، وقد جاء جلُّ ما فيه من ثنايا أطروحة الدكتوراه التي عنونتها بـ(التعميم الاستقرائي في المنطق الذاتي).

ثمَّ ينبغي العلم بأنَّ دورَ الدراسات المنطقية في الاستقراء لم يقف على حدِّ هذا الكتاب، بل تجاوزته دراساتٌ كثيرة، تمثّلتها أبحاثٌ كثيرةٌ عربيةٌ وغير عربية، وللمتفحص أنْ يلحظ أنّ دورَ الاحتمالات الرياضية كان رائدًا في إحدى النظريات الحديثة أيضًا التي لها دورٌ في تفسير كثيرٍ ممّا يدورُ حولنا من الظواهر، وهي ما تُدعى بـ(نظرية الألعاب الرياضية) لصاحبها أستاذ الرياضيات (جون ناش)، وأغلب الظنِّ إمكان تمظهر تطبيقها في المجالات الشرعية أيضًا، ولكنه أمرٌ يستدعي دراسةً جادةً لا يُناسبها عدم التفرغ والانشغال بالدراسات الشرعية التي أقلُّ ما يمكن أنْ يُقال فيها إنّها تحدياتٌ صعبةٌ للعقل البشري، وآخر دعوايَ أنْ الحمد لله تعالى أوّلًا وآخرًا.

المطلب الأول: تأصيـل المفاهيم

أولًا: المعرفة البشرية في ضوء المنطق الأرسطي

ليسَ خافيًا على كلٍّ من درسَ علم المنطق هدفُ هذا العلم في تصحيح مسارِ الفكر البشري، وقد اشتهرَ بين أربابِه أنَّ غرضه الرئيس هو تمييز الفكر الصحيح من الخاطئ، وأنّه علم القوانين الضرورية للذهن وللعقل بوجهٍ عام، ولو تفحّصنا جُلَّ مسائلِ هذا العلم سنجدُ أنَّ ثمةَ جانبين له يتمثلان فيه تمثلهما في غيره من العلوم الأخرى، وهما الجانب الصوري والجانب المادي، غير أنَّ اختلاف نسبة كلٍّ منهما هو ما يؤدي إلى اختلاف كلِّ علمٍ عن الآخر؛ إذ يلزم في كلِّ علمٍ أنْ يتضمّن بحثًا في الجزئيات وتجميع الملاحظات ثم يتم استخلاص السمات العامّة وترتيبها ترتيبًا عقليًا.

وليسَ علمُ المنطق غريبًا عن هذا النسقِ في العلوم؛ لأنَّ موضوعه الذي يبحث فيه هو التصوّرات والتصديقات التي تؤدّي إلى العلم بما كان مجهولًا، غيرَ أنَّ المنطق ترجح فيه كفةُ الجانب الصوري على الجانب المادي، ولعلَّ ذلك كان سببًا في أنْ جاء علم المنطق الحديث صنوًا لعلم الرياضيات البحت؛ لأنَّ الرياضيات من أشدِّ العلوم إيغالًا في التجريد والصورية[1].

وينبغي أنْ يُشارَ الى أنَّ مقصودنا من (المنطق الأرسطي) منظومة المنطق التي تمثّلتها جهود المعلم الأول أرسطو طاليس، التي تمظهرت فيما بعدَ أرسطو بجهود من آمن بهذه المدرسة من العلماء الأفذاذ، فهذا المصطلح في الحقيقة يغوص بنا إلى سنواتٍ طوالٍ من الفكر البشري العبقري، ولكنَّ خطوبًا كثيرةً متتاليةً مسخت تلك السمةَ الفاعلة للمنطق الأرسطي بحسب

---

١. الشنيطي، محمد فتحي ، أسس المنطق والمنهج العلمي، ١٧-١٨.

رأيِ بعضِ المُحْدَثين في هذا المجال، وغدا ذلك العلم عقيمًا مجدبًا؛ ولذا وصف (ديكارت) أقيسةَ المنطق بأنّها أدنى من أنْ تنفع في شرح ما نعرف للغير، فضلًا عن تعلم الأمور[١]، ومن هنا تشظَّت جمرات الحملات المتتالية على المنطق وصاحبه، حملاتٌ ترأستها نقود (ديكارت)، وتجارب (فرانسيس بيكون)، وغيرهما من المناطقة المُحْدَثين الذين لم يجدوا في المنطق الأرسطي سبيلًا لمعرفة ما يجهل الإنسان، وانقسمت المعرفة البشرية بناءً على الذي تقدّم إلى معرفةٍ برهانيةٍ وأخرى استقرائية، وأصبح المنطق الأرسطي القديم في نظر روّاد تلكم الحملات ممثلَ العلم المقتصر على صورة الفكر دون مادته، في حين كانت الآراء المنطقية الحديثة منصبّةً على مادة الفكر[٢].

ثانيًا: ثغرة الدليل الاستقرائي

قبل التعرف على الثغرة التي يعاني منها الاستقراء، ينبغي أنْ يُشارَ بنحو الإجمال إلى معناه في مقابل القياس العقلي الذي يُعدُّ محورَ الاستدلال في المنطق العقلي الأرسطي، وقد تشابهت كلمات المناطقة في تعريفهما، فيمكن تعريفُ القياس أو الاستنباط بأنّه دليلٌ مؤلَّفٌ من قضيتين أو أكثر، بحيث تستلزمُ هذه القضايا لذاتِها الإذعانَ بقضيةٍ أخرى فيما لو فُرِضَ الإذعان بالقضايا المؤلّفة، وذلك نحو القول بأنَّ (سقراط إنسان)، (وكل إنسان فانٍ) إذًا (سقراط فانٍ)[٣]. وأمّا الاستقراء فعادةً ما يُطلق على عمليةٍ يتم من خلالها الاستدلال بأشياءَ جزئية على كلِّ الأشياء الشبيهة بتلك الأشياء الجزئية المشاهَدة، فهو عمليةُ التوصّل إلى حكمٍ أو قضيةٍ كليةٍ من خلالِ وقائع جزئيّةٍ مشاهَدة[٤].

١. ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخضيري.

٢. الشنيطي، محمد فتحي ، أسس المنطق والمنهج العلمي، ١٩ -٢٠ .

٣. جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ٢٤٢.

٤. كريم متى، المنطق، ١٤٦.

فالملاحظ أنَّ القياس يمثّل عبورًا من قضايا كلّيةٍ الى نتيجةٍ جزئيةٍ متضمَّنةٍ في المقدّمات، أمّا الاستقراء فهو يُطلقُ عادةً على ذلك الاستدلال الذي يمثّل عبورًا من قضايا جزئيةٍ نظير المشاهَدات أو التجارب إلى قضايا كلّية كالقوانين، وهذا السيرُ الفكري يجعلُ استنتاج القضايا الكلّية من قضايا جزئيةٍ بعيدًا عن السلامةِ المنطقية؛ إذ من الممكن أنْ تكون النتائجُ الكلّية كاذبةً رغمَ العدد الكبير من القضايا الجزئية المشاهَدة، فليسَ العدد الكبير من الغربان السوداء المشاهَدة مهمًا؛ لأنّهُ لا يُسوّغُ الحكمَ بأنَّ كلَّ الغربان سوداءُ اللون، ومن ثَمَّ أصبحَ الاستفهامُ عن المُبرّر الذي يمكن من خلالهِ جعل الدليل الاستقرائي مسوَّغًا يُعرف بمشكلةِ الاستقراء، فكيفَ يمكن أنْ يبررَ صدقُ الحكمُ بالتعميم مع العلم بصحة التجارب والمشاهَدات؟، أو كيفَ يمكن أن يكون الحكمُ شاملًا لكلِّ ما هو شبيهٌ بالمشاهَدات رغمَ أنَّ المشاهدات ليست الا جزئياتٍ تشكل مقدماتٍ أصغر من النتيجة؟

وينبغي أنْ يُلفتَ الانتباه إلى أنَّ مشكلة تبرير الدليل الاستقرائي يمكن أنْ تتخذَ صورةً أخرى، فيعرف صدق القضايا الكلّية عن طريقِ التجربة والخبرة الحسية، غيرَ أنَّ النتيجةَ النابعة عن تجربةٍ ما - سواءٌ أكانت هذه التجربةُ ملاحظةً أم كانت اختبارًا - ليست إلّا قضيةً شخصيةً أو جزئية، وليست قضيةً كلّية، وربما كان ردُّ صدقِ القضايا الكلّية الى الخبرة الحسية من بابِ أنَّ صدقها يمكن ردّه بطريقةٍ ما إلى صدقِ القضية الشخصية، وأنّ صدق القضايا الشخصية يُعرفُ عن طريقِ الخبرة الحسية، ومن ثَمَّ فإنّ القضايا الكلية تقومُ على أساس الاستنتاج الاستقرائي، وبذلك يكون التساؤل عن صحةِ قوانين الطبيعة تعبيرًا آخر عن التساؤل عن تبرير الاستنتاجات الاستقرائية[١].

---

١. ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ٣٩٠.

كما يجب الإلتفات إلى أنَّ الاستدلال الاستنباطي لا يُعاني من هذه المشكلة؛ لأنَّ استنتاجَ النتيجة من مقدّماتها يرتكز دائمًا على مبدأ عدمِ التناقض، وهو المبدأ الذي يستمد القياسُ مبررَه المنطقي منه؛ إذ إنَّ النتيجَةَ في القياس لما كانت أصغر من المقدّمات أو مساويةً لها، فمن الضروري أنْ تكون صادقةً إنْ صدقت تلك المقدّمات؛ لأنَّ افتراضَ صدق المقدّمات دون صدق النتيجة يستبطن تناقضًا منطقيًا ما دامت النتيجة أصغر أو مساوية للمقدّمات، وأمّا في الاستقراء فلا يستبطن خطأ النتيجة مع صحّةِ مقدّماتها تناقضًا منطقيًا؛ لأنَّ النتيجةَ أكبر من مقدّماتها، وعليه لا يمكن أنْ يستمدَّ الاستقراء تبريرَهُ المنطقي من مبدأ عدمِ التناقض[١].

ثالثًا: نمو المعرفة البشرية

تقدم أنّ وظيفة علم المنطق هي التوصّل الى تصوراتٍ وتصديقاتٍ معلومة عن طريق ما هو مجهولٌ من تصوّراتٍ وتصديقات، وقد تمخضت هذه الوظيفة عن البحث في توالد الفكر من الفكر، والمجهول من المعلوم، غيرَ أنّه لم يؤمن إلّا بطريقةٍ واحدةٍ لتوالد المعرفة، وهي ما يُطلقُ عليها السيّد الشهيد الصدر بالطريقة الموضوعية في التوالد، وهي الطريقة التي لاحظها المنطق القديم في بحوثه كلّها، والذي يقصده المنطق القديم بهذه الطريقة أنْ يكون بين موضوعَي المعرفتين تلازمٌ وارتباط، وهذا التلازم ينعكسُ على المعرفتين أنفسهما، فينتج منهما معرفةٌ ثانية، ويمكن أنْ يُوضَّح بالبيان الآتي[٢]:

التوالد الموضوعي يعني إمكانَ تولدِ المعرفة بقضيةٍ معينةٍ متى ما وُجدَ تلازمٌ بينها وبين موضوع القضية أو القضايا التي تستلزمها، كالمعرفةِ بأنَّ

---

١. الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ١٨- ١٩.

٢. م. ن، ١٦٠ -١٦٥.

(خالدًا إنسان)، و(كلُّ إنسان فانٍ)، إذ تتولدُ منهما معرفةٌ بأنَّ (خالدًا فانٍ)، وهذا التوالد في المعرفة هو توالدٌ موضوعي؛ لأنّه نابعٌ من التلازم بين موضوعِ القضيةِ المولِّدة وموضوع القضية المتولّدة، ومثلُ هذا التوالد المعرفي هو الأساس في كلِّ استنتاجٍ يقومُ عليه القياس الأرسطي؛ حيثُ النتيجةُ ملازمة للمقدمات، فتنشأ المعرفة بالنتيجة على أساسِ المعرفةِ بالمقدّمات.

والحقيقة أنَّ المعرفة الناتجةَ عن التوالد الموضوعي هي في الحقيقة تفصيلٌ للمجملات، وذلك كما لو قيل: (العالمُ متغيرٌ، وكلّ متغيرٍ حادثٌ، فالعالم حادثٌ)، فإنَّ القانون الموجود في الكبرى في الواقع شاملٌ للعالم؛ لأنَّ العالمَ متغيرٌ، فيكونُ العالمُ بالتالي مشمولًا بقانون الحدوث، ولم يُلتفت إلى أنَّ العالم حادث إلّا بتوسط الحدِّ الأوسط (التغيّر)، فالحدُّ الأوسط هو الذي جعلنا نعرف أنَّ الحد الأكبر وهو (الحدوث) شاملٌ للعالم، وهذه المعرفة كانت مستبطنةً في المقدّمات على نحو الإجمال، غاية الأمرِ أنَّ هذا المجمل قد تم تفصيلُهُ وإيضاحُهُ.

وبناءً على ما تقدّم فإنَّ المنطق الأرسطي يصوّرُ الخطأ في الفكرِ البشري على نحوين، وكما يأتي:

أ. استعمالُ طريقة التوالد الموضوعي، واستنتاجُ نتيجةٍ من مقدّماتٍ كاذبة.

ب. استعمال طريقة التوالد الذاتي، أي استنتاجُ نتيجةٍ من مقدّماتٍ لا تستلزمُ تلكَ النتيجة.

وبسبب هذا - الإيمان بطريقة التوالد الموضوعي فقط - اضطرَّ المنطقُ الأرسطي إلى الإيمان بأنَّ الاستقراء مردُّهُ إلى قياسٍ مكوّنٍ من كبرى عقلية

وصغرى هي التعداد الناقص - كما سيأتي -؛ لأنَّ القياسَ يُنتجُ النتائجَ بطريقةٍ موضوعية، وهي الطريقة الوحيدة التي يؤمن بها المنطق الأرسطي لنمو المعارف، ومن ثَمَّ فإنّه لا يؤمن إلّا بنوعين من المعارف، النوع الأول منها هو المعارف العقلية الأولية القبلية؛ حيث لا يمكن تعقُّلُ حدوثِ الخطأ فيها لكونها ضروريةً - حسب مدّعى المنطق الأرسطي - وهي ما يُطلقُ عليها مدركات العقل الأول، والنوع الثاني هو المعارف الثانوية المستنتجة من المعارف الأولية بطريقة التوالد الموضوعي، وقد أشارَ الشهيدُ الصدرُ في بحثِهِ الأصولي إلى أنَّ هذا المنحى في المنطق الأرسطي كانَ سببًا في الانتقال إلى نظريةٍ جديدةٍ في المعرفة البشرية[١].

رابعًا: التوالد الذاتي للمعرفة

تقدّم أنَّ التوالد الموضوعي الذي يؤمن به المنطق الأرسطي يعني إمكان تولّد المعرفة بقضيةٍ معينةٍ متى ما وُجدَ بينها وبين موضوع القضية التي تستلزمُها تلازمٌ. وأمّا التوالد الذاتي فهو يعني إمكان تولّد معرفةٍ من معرفةٍ أخرى دونما تلازمٍ بين موضوعَي المعرفتين، وإنّما يكون التوالد على أساس التلازم بين ذات المعرفتين، وليس التلازمُ - في التوالد الذاتي - بين موضوعي القضيتين المولدة والمتولّدة، كما هو حاصل في التوالد الموضوعي، وهذا التلازم بين ذاتَي القضيتين لا يفسح المجال لاستنتاجِ أيةِ قضيةٍ من قضيةٍ أخرى دون تلازمٍ بينهما، كاستنتاج موتِ زيدٍ من طلوعِ الشمس؛ لأنَّ ذلك يجعل طريقةَ التوالدِ الذاتي مبررًا لأَيّ استدلالٍ خاطئٍ، غايته أنَّ التلازمَ هو بين ذاتي القضيتين[٢].

---

١. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، تقريرات محمود الهاشمي، ٤/١٣٠.
٢. الأسس المنطقية للاستقراء، ١٦١.

وعلى الذي تقدّم يتضح أنَّ المعرفةَ الناتجة في التوالد الذاتي غير مستنبطةٍ في المقدّمات، ولا هيَ تفصيل لما مرَّ في المقدّمات، بل المعرفة المتولّدة على أساس التوالد الذاتي فهي معرفةٌ جديدة، فإذا تم استقراءُ حالات زوال الصداع عند تناول حبة الاسبرين، نصلُ إلى معرفةٍ جديدة هي أنَّ تناول حبةِ الأسبرين علةٌ لزوالِ الصداع، وهذه الفكرة ليست فكرةً مستنبطةً في فكرة الاقتران بين الأسبرين وزوال الصداع، بل هي فكرةٌ جديدةٌ تزيد من الحقيقة، وليست فكرةً مفصِّلةً لما كان مجملًا[١]. وهذا على خلاف المنطق العقلي الأرسطي فإنّه لا يرى تلازمًا بين تناول الأسبرين وبين ارتفاع الصداع؛ فربما اقترنت الظاهرتان على وجه الصدفة، فيكون اللازم وهو ارتفاع الصداع أعمَّ من الملزوم؛ إذ لعله كان لأجل تناول الأسبرين، ولعلّه كان قد وقع صدفةً، ومع كون اللازم أعمَّ من الملزوم، فلا وجه للاعتقاد باللازم الخاصّ وهو العلية بين الأمرين، فيكون تصديقنا المتولّد تصديقًا باطلًا[٢].

ثم إنَّ المنطق الذاتي يؤمن بالمعارف العقلية القبلية والمعارف الثانوية المستنتجة من المعارف الأولية بطريقة التوالد الموضوعي، والمعارف الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الذاتي، ومثال المعارف الأخيرة كلّ التعميمات الاستقرائية المستنتجة بالتوالد الذاتي، أي دون وجود ملازمةٍ بين التعميم وهو النتيجة وبين الشواهد والأمثلة التي تمثّل المقدّمة[٣].

ومن خلال ما تقدّم يتضحُ أنَّ مصطلحَ (المنطق الذاتي) يُعبّرُ عن منطقٍ جديدٍ يكتشفُ الشروطَ التي تجعلُ طريقةَ التوالد الذاتي معقولةً، فكما أنَّ المنطقَ الأرسطي كفيلٌ باكتشاف صيغ التلازم بين أشكالِ القضايا التي تجعل

---

١. محاضرات تأسيسية، ٥٥- ٥٩.

٢. م. ن، ٥٠.

٣. الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ١٦٤-١٦٥.

من طريقة التوالد الموضوعي طريقةً معقولة، فإنّ المنطق الذاتي كفيلٌ بجعل طريقة التوالد الذاتي معقولةً، ومن هذا المنطلق يتأتى اصطلاحُ الذاتية؛ إذ اصطلحَ الشهيدُ الصدر على مذهبه اصطلاح المذهب أو المنطق الذاتي في تفسير الدليل الاستقرائي، وما ذلك إلّا من خلال طريقة التوالد الذاتي، والتي يعودُ إليها - وفقًا للشهيد الصدر - الجزءُ الأكبر من المعرفةِ البشرية.

المطلب الثاني: الركائز الثلاث للتفسير الذاتي للاستقراء

يمكن للمطلع جيدًا على كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) أنْ يستظهر ثلاثة أمورٍ مهمة يدورُ حول رحاها محور الكتاب، مع ملاحظة أنَّ فكرة العلم الإجمالي التي تُذكر في مطاوي علمِ أصول الفقه كانَ لها دورٌ بارزٌ في التفسير الذاتي للاستقراء، لكنَّ اختصاص علمِ أصول الفقه بها منعَ ممّا هو أكثر من الإشارة إليها هنا، دونما خوضٍ في بيانِ مفهوم هذا العلم وما دارَ حوله من نقضٍ وإبرامٍ، وكيف ما كان فالركائز الثلاث يمكن أنْ تُستوضحَ بالبيان الآتي:

أولًا: مرور الاستدلال الاستقرائي بمرحلتين

اتضحَ أنَّ المنطقَ الذاتي يؤمنُ بطريقتين لنمو المعرفة البشرية، وهو يدرجُ التعميمات الاستقرائية ضمن المعارف التي تتولدُ بطريقةِ التوالد الذاتي، وإذ يعتقدُ المنطق الذاتي بوجودِ طريقتين للتوالد المعرفي، يؤمن كذلك بمرور الدليل الاستقرائي بمرحلتين أيضًا، الأولى منهما استنباطية قياسية، تمارَسُ فيها طريقةُ التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتماليةً؛ لأنَّ الدليل الاستقرائي يحاول فيها الوصولَ بالقضيةِ الاستقرائية الى درجاتٍ عاليةٍ ممكنةٍ من التصديق الاحتمالي؛ إذ إنَّ للتصديقِ درجات، أعلاها هي درجةُ اليقين، ولّما كانت هذه المرحلة لا تصل بالتعميم إلى اليقين، فإنّها تحاولُ الوصولَ به إلى درجةٍ عاليةٍ من التصديق، فتبقى القضية الاستقرائية محتملةً

من غير اثباتٍ، وريثما تبدأ المرحلة التالية وهي مرحلة التوالد الذاتي يبدأُ تصعيدُ المعرفة إلى درجةِ اليقين الموضوعي.

ووظيفة المرحلة الاستنباطية تنمية احتمالِ القضية الاستقرائية أو التعميم المتضمَّن في السببية بمفهومها العقلي كما اتجه الشهيدُ الصدر إلى محاولةِ تفسير الاحتمال وتقنين بديهياته وقواعده التي تخصُّ تفسير الدليل الاستقرائي؛ ولذا ابتدأ في الفصل الثاني من كتابه ببحثِ نظرية الاحتمال وما يخصّها من بديهياتٍ وقواعد وتفسيرات[1].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ القياسَ ليسَ من مختصّات المنطق الأرسطي فقط، بل إنَّ المنطق الذاتي يلجأ إلى القياسِ أيضًا، فقد تقدم أنَّ المنطق الذاتي يعتقدُ بوجودِ مرحلتين لتوالدِ المعارف، هما المرحلة الاستنباطية القياسية والمرحلة الذاتية، غيرَ أنَّ الطابع القياسي للدليل الاستقرائي يختلفُ عن الطابع القياسي للأدلة القياسية البحتة كالبرهان الذي يستنبط أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين من مصادرات الهندسة الإقليدية، فإنَّ هذا البرهان الهندسي يثبتُ التساويَ بين زوايا المثلث وزاويتين قائمتين كحقيقةٍ موضوعية، وكلّ الأدلة الاستنباطية القياسية البحتة إنّما تثبت الجانب الموضوعي من الحقيقة. وأمّا الدليل الاستقرائي فإنّه لا يثبتُ الجانب الموضوعي من الحقيقة، وإنّما يُثبت بطريقةٍ قياسيةٍ درجةً تصديقيةً معينةً بحقيقةٍ ما، فإنَّ الدليل الاستقرائي لا يُثبتُ بطريقةٍ قياسيةٍ سببيةَ (أ) لـ(ب) – على سبيل المثال– ، بل يُثبتُ بطريقةٍ قياسيةٍ درجةً تصديقيةً معينةً من سببية (أ) لـ(ب)، وهذه الدرجة التصديقية تتمثّلُ في قيمةٍ احتماليةٍ كبيرة، ينتجها – كما سيأتي – تجمع قيمٍ احتماليةٍ كبيرةٍ على محورٍ واحد[2].

١. جمال الدين، حسام، التعميم الاستقرائي في المنطق الذاتي، ١٦.
٢. الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ٤٠٩.

فالمرحلةُ الاستنباطية تهدفُ إلى تنمية احتمال القضية الاستقرائية المتضمّنة في السببية، وقد تقدّم أنَّ القضية التي يُفترضُ إثباتها بالدليل الاستقرائي تكون من قبيل: كلُّ (أ) يعقبُها (ب)، ولأجلِ الارتفاع باحتمال هذه القضية يلزمُ الارتفاعُ باحتمال سببية (أ) لـ(ب)؛ لأنَّها تتضمنُ الحكمَ بالتعميم، والارتفاع بهذا الاحتمال يتمُّ - حسبَ طريقةِ الشهيد الصدر - بطريقين، سيقتصرُ البحث على ذكر أحدهما طلبًا للاختصار، وهو الطريقُ الذي يُعنى بتضئيل احتمال نفي السببية التي تمثلها العناصر المعاصرة لـ(أ)، والتي يُحتمل أنْ تكون هي الأسبابُ الحقيقية لـ(ب)، فإنَّ انخفاض احتمال نفي السببية يعني ارتفاع احتمال السببية وهو المطلوب في هذه المرحلة، ويمكن أنْ يُرمز للعنصر المعاصر لـ(أ) والذي يُحتمل أنْ يكون هو السببي الحقيقي لـ(ب) بـ(ت)، وإذا كانت العناصر المعاصرة أكثر من عنصرٍ واحدٍ يُرمز لها برموزٍ مختلفةٍ أيضًا، وهذا الطريق الذي يستند في تنمية سببية (أ) لـ(ب) يتمثّل بالتطبيق الأوّل من التطبيقات الأربعة، حيثُ يُلحظُ في هذا التطبيق نسبة تكرر (ت) في التجارب.

وبهذا يكون قد اتَّضحَ أنَّ الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يُعدُّ دليلًا استنباطيًا، يصلُ بالقضيةِ الاستقرائية إلى أعلى درجاتٍ ممكنةٍ من التصديقِ الاحتمالي، غيرَ أنَّ الاستنباطَ الذي يُمارسُهُ الدليل الاستقرائي في تلك المرحلة يختلفُ عن الاستنباط الممارَس في الأدلةِ الاستنباطية المحضة، فإنَّ الاستنباطَ المحض يبرهنُ على الجانبِ الموضوعي من الحقيقة، كالبرهنةِ على أنَّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، إذ إنَّ هذه الحقيقة مستنبطةٌ من مصادرات الهندسة الإقليدية، وإنّما يثبتُ البرهان التساويَ بين زوايا المثلث وزوايتين قائمتين، في حينِ يختلف الاستنباط الذي يمارسه الدليل الاستقرائي في المرحلة الاستنباطية، فهو لا يثبت الحقيقة الموضوعية، وإنّما يثبت الدرجةَ

التصديقية لتلك الحقيقة، فالبرهان في المرحلة الاستنباطية منصبٌّ على درجةِ القضية لا على ذات القضية[١].

ثانيًا: بديهيات الاحتمال

لمّا كانت المرحلةَ الأولى من مراحلِ تفسيرِ المنطق الذاتي للدليل الاستقرائي تأخذُ شكلًا استنباطيًا يعملُ على تنميةِ احتمال القضيةِ الاستقرائية، فقد ارتأى الشهيد الصدر أنْ يُصدِّرَ الفصل الثاني من فصول كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) بالبحث في نظرية الاحتمال الرياضية بما تحويه من بديهياتٍ وقواعدَ وتفسيراتٍ للاحتمال؛ لأنَّ تصعيدَ احتمال القضية الاستقرائية في المرحلةِ الاستنباطية إلى درجةٍ عاليةٍ من التصديق الاحتمالي يعتمدُ على آليّاتِ هذه النظرية، وهو إذ يعتمدُ هذه النظرية يقتصرُ في بحثِه عمّا يخصُّ الاستقراء بالذات، تاركًا البحث في الثنايا الرياضية الأخرى إلى محلها.

ثمَّ إنّ الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يعتمدُ على نظرية الاحتمال كأساسٍ منطقيّ لتنمية التعميم الاستقرائي، وهو إذ يعتمد تلك النظرية لا يفتقرُ الى مصادراتٍ إضافيةٍ على بديهيات الاحتمال المتقدّمة، وهذا يعني أنَّ الاستقراء ليسَ سوى تطبيقٍ لنظرية الاحتمال بتعريفه الاجمالي وبديهياته التي تقدّم الكلامُ عنها.

وينبغي أنْ يُشارَ إلى أنَّ الشهيد الصدر ينطلقُ في موقفه من المرحلة الاستنباطية من التراكمات المعرفية التي مرَّ بها التجريبيون الأوربيون[٢]؛ إذ يبدو وبحسب ما أفاده بعضُ العلماء أمثال (دونالد جيليز) أنَّ من الضروري التمييز بينَ نهجين متمايزين انتهجهما العلماءُ التجريبيون؛ إذ إنَّ التجريبيين

١. جمال الدين، حسام، التعميم الاستقرائي في المنطق الذاتي، ١٨٢.

٢. م. ن، ١٥٥.

انقسموا في محاولاتهم لمعالجة مشكلة الدليل الاستقرائي على طائفتين، فإنَّ العديدَ منهم أو أغلبهم انتهجوا نظريةَ الاحتمال لتفسيرِ الدليل الاستقرائي، وأُطلق عليهم اسمُ (البايزية)؛ لأنّهم كما فعل (برايس) اعتقدوا أنَّ الإجابة على ما أثاره (دافيد هيوم) من مشكلات تكمن خلف توظيف نظرية الاحتمال عند (بايز) - بالخصوص - لتمثّل الحلَّ الأنسب لتلك الاثارات، وقد سُمّي البايزيةُ بهذا الاسم مناسبةً مع اسم العالم الرياضي (توماس بايز) الذي ابتكر مبرهنة (بايز) المتقدّمة الذكر، ويعتقد البايزيون بضرورة استخدام نظرية الاحتمال الرياضية لمعرفة درجة احتمال وصدق التعميمات الاستقرائية، بينما حاول الاتجاه الآخر وهو الاتجاه الاستقرائي التقليدي الذي يمثّله بعضُ العلماء التجريبيين أمثال (فرنسيس بيكون) أنْ يفسر الدليل الاستقرائي من غير أنْ يكون معنيًا باستخدام نظرية الاحتمال الرياضية، فإنَّ (بيكون) يفسّرُ الاستقراء بطريقةٍ تقليديةٍ غير منطلقةٍ من أساسات نظرية الاحتمال، وربما يعود ذلك إلى السير التأريخي للنظرية؛ إذ إنَّ (بيكون) يستحيل أنْ يُدرج ضمن المدرسة البايزية التي اعتمدت نظرية الاحتمال أساسًا منطقيًا للاستقراء؛ لأنَّ الخطوات الأولى لنظرية الاحتمال متأخرة عن (بيكون)، وكتابِهِ المعنون بالأورجانون الجديد، ثم إنَّ الملاحظ أنَّ النهجين غالبًا ما يقترنان مع بعضهما في تفسير الدليل الاستقرائي، فإنَّ صاحب المذهب الاستقرائي التقليدي يرى أنَّ التعميمات أو التنبؤات التي يتم التوصل لها عن طريق جمع الملاحظات يتم جمعها بدقةٍ من خلال عملية استدلال استقرائية، ولكن بمجرد التوصّل لهذه التعميمات يكون من الضروري أنْ تُقيَّم بدرجةٍ احتماليةٍ تبين مدى صدقِ هذا التعميم، وإنّما تتم الخطوة الثانية المتمثّلة بحساب درجة احتمال صدق التعميم الاستقرائي بوساطة نظرية الاحتمال؛ ولذا لا يُعدُّ القول بأنَّ (برتراند رسل)

– على سبيل المثال – استقرائي وبايزي في آنٍ واحدٍ سببًا للتعجب والدهشة[١].

والشهيد الصدر يُشاطرُ البايزيين اعتمادَهم نظرية الاحتمال لتفسير الدليل الاستقرائي في الجملة، فهو يتفقُ مع (لابلاس) و(رسل) – وهما مثالان بارزان للبايزية – بأنَّ الدليل الاستقرائي تطبيقٌ لنظرية الاحتمال، إلا إنّه يختلفُ مع (رسل) في تبنيه القول بحاجة الاستقراء إلى مصادراتٍ قبليةٍ غير بديهيات الاحتمال وهي مصادرات السببية، بينما يتفق مع (ابلاس) في عدم حاجة الدليل الاستقرائي إلى تلك المصادرات، ولكنّه يختلف معه في طريقة تفسيره للاستقراء؛ ولذلك يمكن أنْ يُعدَّ الشهيد الصدر مرحلةً جديدةً في تفسير الدليل الاستقرائي، على الرغم من تقاسمه والتجريبيين كثيرًا من المباني والمنطلقات.

ثالثًا: المصادرة الوجدانية

ينبغي معرفة أنَّ الدليل الاستقرائي لمّا كان يرتفع بالقضية الاستقرائية إلى أعلى درجاتٍ ممكنةٍ من التصديق الاحتمالي في المرحلة الاستنباطية، فإنّه لن يصل – كما اتّضح – إلى درجةِ اليقين، فيحاول في المرحلة الذاتية أنْ ينتقل بالقضية الاستقرائية من الاحتمال العالي إلى اليقين، وهذا إنّما يتمّ إذا عُرف أنَّ هذه الدرجة العالية من الاحتمال هي درجةٌ موضوعية، غير أنّها أقلّ من اليقين دائمًا؛ لوجود بعض القيم الاحتمالية الصغيرة المضادّة، فلا يمكن للدليل الاستقرائي أنْ يحصل على أعلى درجات التصديق وهي اليقين إلّا إذا لجأ إلى المصادرة القائلة بأنَّ هناك درجاتٍ موضوعيةً أوليةً معطاةً بصورةٍ مباشرةٍ دونما حاجةٍ إلى برهنةٍ واستنباط، فيكون التصديق الذي يحصل عليه الدليل الاستقرائي من خلال المرحلة الاستنباطية على أعلى درجةٍ بوصفه درجةً موضوعيةً أوليةً معطاةً بصورةٍ مباشرة، ولا يمكنُ تبرير اليقين إذا عُدت الدرجة الموضوعية التي تصل إليها القضية الاستقرائية في

١. دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة: حسين علي، ٣٠-٣٤.

المرحلة الاستنباطية مستنبطةً من درجاتٍ موضوعية أخرى، فلا بد أنْ تكون درجةُ القضية الاستقرائية أوليةً حتى يُبررَ أنّها درجةٌ يقينية، وهذه المصادرة لا يمكنُ البرهنةُ عليها كما كلُّ المصادرات الأخرى من هذا القبيل، فكما لا يمكن البرهنة على الدرجة العليا التي يتمتع بها مبدأ عدم التناقض لأنّها درجةٌ أولية، لا يمكن البرهنة على أنَّ الدرجة الموضوعية التي يحصل عليها الدليل الاستقرائي هي درجةٌ موضوعيةٌ أولية[1]، وهكذا يُعرفُ أنَّ المرحلة الذاتية تبررُ حصولَ اليقين بالتعميم الاستقرائي، بينما عجز كلٌّ من المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي عن هذا التبرير، فبرر المنطق الأرسطي حصولَ اليقين بطريقةٍ قياسية بحتة من خلال استعمال مبدأ (الصدفة لا تكرر دائميًا أو أكثريًا)، وقد اتضحَ أنَّ هذا التبرير لا يفي بالغرض، ولم يستطع المنطق التجريبي تبرير اليقين بالتعميم الاستقرائي فاكتفى بظنّيته، وعدمُ قدرته على التبرير هو الذي أدّى به إلى إنكارِ الدليل الاستقرائي، كما اعتقدَ معظم التجريبيين، ومشكلتهم - كما تقدم - نابعةٌ من أصلِ إنكارهم للمعارف العقلية الأولية، فلم تعد مشكلةً منطقية بقدرِ ما هي مشكلةٌ نفسية، وإلّا فما من شكٍّ في موت الذي تُقطع عنقه، ومن هنا تتأتّى وظيفة المنطق الذاتي المتمثلة بإرجاع أمثال التجريبيين إلى دائرة اليقين، وسيأتي الكلام عن دورِ المنطق الذاتي في الخاتمة إنْ شاء الله تعالى[2].

---

١. ظ : الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ٤١٩.

٢. جمال الدين، حسام، التعميم الاستقرائي في المنطق الذاتي ، ١٨٤.

المطلب الثالث: نبذةٌ من تطبيق التفسير الذاتي للاستقراء

أولًا: التفسير الذاتي للخبر المتواتر

يمكن أنْ يكون الخبر المتواتر الذي يمثّلُ أحد أقسام الأخبار الشرعية مثالًا جيدًا للتفسير الذاتي للاستقراء؛ إذ فسّر الشهيد الصدر الخبر المتواتر بنحوٍ مباينٍ للتفسير المشهور، وذلك بالاعتماد على تراكمِ الاحتمالات أساسًا لهذا التفسير، فإذا تعدّد الإخبار على محورٍ واحدٍ أو قضيةٍ واحدة ، تضاءل احتمال المخالفة للواقع، بمعنى تضاؤُل احتمال كذب القضية المخبَر عنها، ويرجعُ تفسيرُ هذه الآلية إلى أنّ احتمال تعمدِ الكذب بصورةٍ مستقرةٍ إنْ كان موجودًا في كلّ مخبرٍ بدرجةٍ ما، فاحتمال تعمّد الكذب في مخبرَينِ عن واقعةٍ واحدة يكون أقلّ من احتمال تعمّد الكذب في مخبرٍ واحد، واحتمال تعمّدِ الكذب في مخبِرين كثيرين عن واقعةٍ واحدةٍ يكون أقل كثيرًا؛ لأنَّ درجةَ احتمال ذلك تساوي حاصل ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في مخبرٍ آخر، وهكذا، حتى يتضاءل احتمال الكذب كثيرًا؛ لأنَّ قيمة الاحتمال تساوي دائمًا كسرًا معينًا يمثّلُ الرقمُ واحد القابع في البسطِ منه رقمَ اليقين، فيما يمثّل المقام مجموعة أطراف العلم الاجمالي – وقد تقدّم اعتماد فكرة العلم الإجمالي، وهو هنا يمثّل مجمعًا للحوادث المستقرأة التي يُصطلح عليها بالعلم الإجمالي –، وكلما تمّ ضربُ قيمةٍ احتمالية بأخرى زاد مقدار.

فإذا كانت قيمة احتمال تعمّد الكذب ووجود دافعٍ مصلحي لدى كلِّ مخبرٍ بصورةٍ مستقلة متفاوتة، فكانت قيمة احتمال كذب أحدهم $\frac{1}{2}$، وآخر $\frac{1}{3}$ وآخر $\frac{1}{4}$، وهكذا، وكان عدد المخبرين عشرة، وجب لمعرفة احتمال كذبهم جميعًا ضرب القيم الاحتمالية جميعًا، ويكون ناتج احتمال اجتماعهم جميعًا على توفّر الداعي المصلحي والكذب ضئيلًا جدًا، وذلك كالآتي:

$$\frac{1}{2} \times \frac{1}{3} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{5} \times \frac{1}{6} \times \frac{1}{7} \times \frac{1}{8} \times \frac{1}{9} \times \frac{1}{10} = \frac{1}{3628800}$$

ويزداد الاحتمال ضآلةً كلما زادَ عددُ المخبرين، حتى يصل إلى مرحلةٍ يكون فيها بحكم المتلاشي عمليًا؛ وذلك حسب المصادرة التي تقتضيها المرحلة الذاتية للدليل الاستقرائي، إذ إنَّ الله سبحانه وتعالى أوعز للذهن البشري ألّا يعيرَ الاحتمالات الضئيلة جدًا قيمةً عملية.

ولفلسفة العملية المتقدّمة تجدر الإشارة إلى النقاط الآتية:

١. عملية ضرب الكسور ببعضها تكشفُ عن إجراء بديهية الاتصال، وإنّما تُجرى بديهية الاتصال لأنَّ الناتج المطلوب هو قيمةُ احتمال اجتماعهم جميعًا معًا على الكذب، فتُضرب القيم الاحتمالية لكذب كلِّ مخبرٍ بالقيم الاحتمالية لكذب المخبرين الآخرين.

٢. يلزمُ إجراء بديهيةِ الاتصال؛ لأنَّ تراكمَ الاحتمالات يكون بلحاظ الكذب، ولكي يتحقّقَ كذب القضية يجب أنْ يتوفرَ الكذب فيهم جميعًا، بينما لا نحتاج في إثباتِ صدق القضية إلّا إلى صدقِ أحدِ المخبرين، وهذا في حقيقته راجعٌ إلى أنَّ تفسيرَ القضية المتواترة يندرجُ ضمن الحالة الأولى من حالات الشكل الثاني للمرحلة الاستنباطية أو إثبات وجود صغرى العلة بعد الفراغ من عليتها، وفي تلك الحالة كانت تمثّل ماهية (ت) البديل لـ(أ) ثلاث وقائع، لا يكون (ت) موجودًا إلّا بوجودها، و(ت) يقابل كذب القضية المتواترة، فكي يكون الكذب متحقّقًا يجب أنْ تتوفّر الدواعي المصلحية للكذب في المخبرين جميعًا.

٣. يجبُ أنْ يكون إجراءُ حسابِ الاحتمالات بلحاظِ جانب الكذب؛ لأنَّ التواترَ عرضي، فيكفي لإثباتِ صدق القضية المتواترة صدقُ أحدِ المخبرين وعدم توفّر الداعي المصلحي لديه[١].

١. جمال الدين، حسام، التعميم الاستقرائي في المنطق الذاتي، ٢٠٧-٢٠٨.

ثانيًا: التفسير الذاتي لمراسيل ابن أبي عمير

يمكن أنْ تُفسر مراسيل ابن أبي عمير عن طريق حساب الاحتمال في إثباتِ الاطمئنان الشخصي بوثاقة الوسيط المجهول في مراسيله ومن كان من قبيله من الثقات، وذلك لأنَّ الثابت - بتوسّط الشهادة - أنَّ عدد من يروي عنهم ابنُ أبي عمير من الرواة هو أربعمائة رجل، وثابتٌ أيضًا بشهادةٍ أخرى أنَّ عدد الضعاف منهم هو خمسة تقريبًا؛ إذ دلَّ على ذلك الإحصاءُ الدقيق، وبذلك يثبت أنَّ درجة احتمال أنْ يكون الراوي المجهول في سلسلة السند من أولئك الضعاف هو $\frac{5}{400}$ أي $\frac{\frac{1}{2}}{40}$.

بمعنى أنَّ قيمة احتمال وثاقة الوسيط المجهول هي $\frac{395}{400}$ وهي تساوي $\frac{39.5}{40}$ ، وهي قيمةٌ توجب حصول الاطمئنان بوثاقة ذلك الوسيط المجهول، وبذلك تثبت حجيةُ المرسلة، وكذا الأمر لو كان عدد الرواة الضعاف من بين الأربعمائة راوٍ هو عشرة رواة ضعاف، كان احتمال ضعف ذلك الوسيط المجهول هو $\frac{10}{400}$ وهو يساوي $\frac{1}{40}$ وهو احتمال أكبر من احتمال الضعف في حالة كون عدد الرواة الضعاف هو خمسة فقط، كما أنَّ احتمال أنْ يكون الوسيط ثقةً يكون أصغر من الحالة السابقة وتكون قيمته - في حالة كون عدد الضعاف عشرة - $\frac{39}{40}$، ولكن لا بدّ من ملاحظة أنَّ هذه الحالة تمثّل الجهة الأولى من أحوال الوسيط الكامن في سلسلة سند مراسيل ابن أبي عمير، وهي جهة (وحدة الوسيط المجهول)، بمعنى أنَّ في سلسلة السند وسيطًا مجهولًا واحدًا لا يُعرف ضعفه أو ثقته، كما لو قال ابن أبي عمير: (عن رجلٍ)، ولو قيلَ بوجودِ شخصٍ آخر غير الأربعمائة الذين وصلت إلينا روايةُ ابن أبي عميرٍ عنهم، لما كان هذا الاحتمال مضرًا أيضًا؛ لأنَّ المضر إنّما هو احتمال أنْ يكون الوسيط أحدَ أولئك الرواة الضعاف؛ فإنْ وُجد احتمال وجود شخصٍ

آخر غير الأربعمائة وهو غير ثقة، فإنَّ ذلك مردودٌ تعبدًا؛ لشمول دليل الحجية شهادةَ ابن أبي عمي، وإنْ احتمل وجودُ شخص غير الأربعمائة ولكنه كان ثقةً، فإنَّ هذا الاحتمال في صالح إثبات وثاقة ذلك الوسيط المجهول، وبه لا يكون احتمال وجود شخصٍ زائدٍ على الأربعمائة مضرًا سواءٌ أكان ثقةً أم لم يكن كذلك، ويبقى أنَّ جميع الاحتمالات الأربعمائة يجبُ أنْ تكون متساويةً في قيمها؛ وبذلك يحصل كلّ واحدٍ من الرواة المضعفين على قيمة $\frac{1}{80}$ ، وأمّا إذا لم تكن الاحتمالات متساويةً فسوف يختل الحساب المتقدّم[١].

الخاتمة

ينطلق كتابُ الأسس المنطقية للاستقراء في تفسيره للاستقراء من المزاوجة بين المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي؛ لأنّه لا ينكر المبادئ العقلية بالجملة كما فعل ذلك التجريبيون، ولا هو يعتمد على البراهين العقلية وحدها في هذه العملية، فتمثّل بديهيات الاحتمال الرياضية منطلقات هذا التفسير، فيما يُعدُّ تجميع الظواهر والقرائن ممثّلة لمرحلة التجريب والمشاهدة.

وبعدئذٍ كلما أمكن أنْ تزداد الشواهد على ظاهرةٍ معينة، بنحوٍ تتجمع الاحتمالات الكثيرة في محورٍ واحد، ارتفع احتمال القضية المستقرأة، وحينئذٍ يتأتى دور الوجدان الذي يعتمده الشهيد الصدر لبلوغ ما سمّاه باليقين الذاتي، الذي ليس يقينًا بالمعنى الأرسطي المعروف، وإنّما هو ممّا ألهمه الله تعالى للإنسان؛ فعقل الإنسان أُلهم عدمَ الاعتناء بالاحتمالات الضئيلة عمليًا، وإنْ كانت لها قيمةٌ نظرية رياضية؛ لأنَّ الاحتمال الضئيل الذي يواجه تجمعًا كبيرًا ممّا يُضادّه من الاحتمالات ممّا لا يعيره العقل البشري قيمةً عملية، فتغدو القضية الاستقرائية يقينية.

---

١. عرفانيان، غلام رضا اليزدي، مشايخ الثقات، ٥٠.

وقد اتّضح إيمان المنطق الأرسطي بأنَّ جميع أنحاء الاستدلال ترجع الى القياس؛ كي تُولّدَ فكرًا جديدًا، فيكون توالد المعرفةِ توالدًا موضوعيًا؛ لأنّه لا يؤمن بصحةِ ما سوى التوالد الموضوعي، وبهذا فهو يفترقُ عن كلٍّ من المنطقين التجريبي والذاتي، كما ويشتركُ المنطقُ الذاتي مع بعضِ مذاهب المنطق التجريبي في الانطلاق من نظرية الاحتمال الرياضية، إلّا أنّه يختلف معهم في بلوغِ اليقين، فقد تبين أنَّ أقصى ما يمكن أنْ يصلَ إليه التجريبيون هي درجةٌ احتماليةٌ لا تبلغ حتى النصف للتصديق بالسببية.

مع الإشارة إلى أنَّ الشهيدُ الصدر فسّر الاحتمال تفسيرًا جديدًا مباينًا لتفسيرهِ الكلاسيكي وتفسيرهِ التكراري، وقد انطلقَ في هذا التفسيرِ الجديد من فكرةِ العلم الإجمالي التي تعودُ جذورها إلى علم أصول الفقه، التي شهدت تطورًا كبيرًا على يدِ علماء الإمامية بشكلٍ عام، وتطوّرت في الأبحاث الأصولية للشهيد الصدر بنحوٍ خاصّ، وليسَ تفسيرُ الاحتمال الجديد نوعُ جمعٍ بين التفسيرين الكلاسيكي والتكراري، غيرَ أنَّ هذا البحث الصغير لا يسعُ لتوضيح ذلك كلّه؛ لما تمت الإشارةُ إليه من أنَّ ترابط الأفكار في الكتاب وتسلسلها يوجب تفصيل البحث بأكثر ممّا ذُكر.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. جمال الدين، حسام مهند، التعميم الاستقرائي في المنطق الذاتي، دار زين الحقوقية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

٣. الحسيني، جعفر، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.

٤. ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخضيري.

٥. الشنيطي، محمد فتحي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

٦. الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤ هـ.

٧. ـــــــــــــــــ، بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، محمود الهاشمي، المجمع العالمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٨. ـــــــــــــــــ، دروس في علم الأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

٩. ـــــــــــــــــ، محاضرات تأسيسية، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

١٠. عرفانيان، غلام رضا اليزدي، مشايخ الثقات، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

١١. فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز، ترجمة: حسين علي، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.

١٢. كريم متى، المنطق، مطبعة الارشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

١٣. ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

هذا الكتاب

تتمثّل الغاية التي يتوخّاها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في هذا المشروع ـ الذي يأتي ضمن سلسلة (العلوم الإسلامية عند الإماميّة) ـ في بيان الصورة الدقيقة لتطوّر آليات الاستدلال في الذهنية الإمامية، وحضور علم المنطق في المدارس الفكريّة، والمعاهد التعليميّة، وما قَدّم من أثرٍ في استدعاءاته للاستدلال أو الاحتجاج في إثبات القضايا والأفكار، أو دفعها.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com